

POUR L'HISTOIRE
DU
PROBLÈME DE L'AMOUR
AU MOYEN AGE.

THÈSE PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DES LETTRES
DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS,

PAR

PIERRE ROUSSELOT.

❖

MÜNSTER I. W.
ASCENDORFFSCHE BUCHHANDLUNG.

1908

MEMORIAE CAMILLI GUY

SACRUM.

POUR L'HISTOIRE
DU
PROBLÈME DE L'AMOUR
AU MOYEN AGE.

THÈSE PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DES LETTRES
DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS,

PAR

PIERRE ROUSSELOT.

MÜNSTER i. W.

ASCHENDORFFSCHE BUCHHANDLUNG.



ABRÉVIATIONS EMPLOYÉES.

Pour citer S. Thomas, on a usé des abréviations suivantes:

3, d. 28 q. 1 a. 6 ad 2	=	In 3 ^{um} Sententiarum, distinctione 28 ^a , quaestione 1 ^a , articulo 6 ^o , ad secundum.
1, q. 28 a. 3 c.	=	Prima pars Summae theologiae, quaestione 28 ^a , articulo 3 ^o , in corpore articuli.
3 CG. 50	=	Summa contra Gentiles, libro 3 ^o , capite 50 ^o .
Pot.	=	Quaestiones disputatae de Potentia.
Ver.	=	" " de Veritate.
Mal.	=	" " de Malo.
Car.	=	" " de Caritate.
Virt. Com.	=	" " de Virtutibus in communi.
Quodl. 6 a. 4	=	Quodlibetum 6 ^{um} , articulo 4 ^o .
In Div. Nom. c. 4 l. 9	=	Commentarius in librum beati Dionysii de divinis Nominibus. In caput 4 ^{um} , lectione 9 ^a .

S. Thomas est cité d'après l'édition Fretté (Paris. Vivès.).

PL. et PG. désignent les Patrologies latine et grecque de Migne. — Les chiffres qui suivent renvoient au volume et à la colonne.

Quelques abréviations employées dans l'appendice II sont expliquées au début de cet appendice.

TABLE DES MATIÈRES.

PRÉFACE	1
PREMIÈRE PARTIE. — La conception physique ou gréco-thomiste	7
Chapitre I. — Solution thomiste du problème de l'amour	7
§ 1. Théorie du tout et de la partie	7
§ 2. L'appétit universel de Dieu	15
§ 3. Coïncidence du bien spirituel et du bien en soi	19
Chapitre II. — Remarques sur les éléments de la solution thomiste dans la pensée grecque et la pensée médiévale	23
§ 1. La théorie du tout et de la partie	23
§ 2. La théorie de l'appétit universel de Dieu	32
§ 3. La coïncidence du bien des esprits et du bien en soi	39
Chapitre III. — Deux ébauches médiévales de la théorie „physique“. Hugues de S. Victor et S. Bernard	43
§ 1. Hugues de S. Victor	43
§ 2. S. Bernard	49
SECONDE PARTIE. — La conception extatique	56
Chapitre I. — Premier caractère: Dualité de l'aimant et de l'aimé	58
§ 1.	58
§ 2. Spéculations systématiques issues du premier caractère de l'amour	62
Chapitre II. — Second caractère. Violence de l'amour	65
§ 1.	65
§ 2. Spéculations systématiques	69
Chapitre III. — Troisième caractère: L'amour irrationnel	76
§ 1.	76
§ 2. Spéculation systématique	79
Chapitre IV. — Quatrième caractère: L'amour fin dernière	80
§ 1.	80
§ 2. Spéculation systématique. L'essence de la béatitude: la possession par l'amour	81
APPENDICE I. — La position du problème de l'amour chez les premiers scolastiques	88
APPENDICE II. — L'identification formelle d'amour et d'intellection chez Guillaume de S. Thierry	96
TABLE DES NOMS PROPRES	103

PRÉFACE.

Ce qu'on appelle ici le „problème de l'amour“ pourrait, en termes abstraits, se formuler ainsi: Un amour qui ne soit pas égoïste est-il possible? Et, s'il est possible, quel est le rapport de ce pur amour d'autrui à l'amour de soi, qui semble être le fond de toutes les tendances naturelles? Le problème de l'amour est donc analogue à celui de la connaissance; d'un côté, l'on se demande si et comment l'être peut avoir conscience de ce qui n'est pas lui-même; de l'autre, si et comment l'appétit d'un être peut tendre à ce qui n'est pas son bien propre; de part et d'autre, une réponse affirmative semble de plus en plus difficile quand on approfondit davantage et la notion de conscience et la notion d'appétit.

Au Moyen Age, le problème de l'amour se posait principalement sous la forme suivante: *Utrum homo naturaliter diligat Deum plus quam semetipsum?*¹⁾ La Scolastique n'aurait pu, ce semble, concentrer la question dans une formule plus heureuse, parce qu'aucune n'eût été tout à la fois aussi concrète et aussi profonde. Pour ces hommes, Dieu était, par excellence, l'Etre réel, personnel, vivant; la question de son amour était incessamment pressante et actuelle. De plus, ce Dieu, objet de l'amour vertueux commandé aux créatures libres, était en même temps l'auteur des appétits naturels, et la seule fin dernière, réunissant en soi la totalité du Bien: si donc la conciliation de l'amour propre et du pur amour d'autrui était possible, il semble que c'est dans l'amour de Dieu qu'on devait la trouver; et que l'analyse de cet amour donnerait aussi les principes qui permettraient de juger des autres affections „désintéressées“.

¹⁾ Voir à l'appendice I les références des premiers scolastiques.

On le voit facilement, d'ailleurs: l'unanimité à proclamer que Dieu seul est la fin qui béatifie l'homme laissait subsister le problème de l'amour. Tous pensaient que la meilleure façon, pour l'homme, de s'aimer soi-même, c'est de se livrer tout entier à l'amour de Dieu. Mais d'affirmer, pour la vie éternelle, la convergence réelle des deux amours (amour du bonheur personnel; amour pur, de bienveillance, d'amitié), ce n'était point résoudre cette question spéculative: les deux espèces d'amour sont-elles irréductibles, ou peut-on les ramener à un principe commun? J'ajoute, pour délimiter la question telle qu'elle se posait alors, qu'on était encore unanime à exclure une des réponses les plus radicales au problème, celle qui aurait consisté à faire de l'amour de Dieu, purement et simplement, un moyen par rapport à l'amour de soi. La tradition disait trop haut qu'il faut aimer Dieu pour lui-même, et plus que soi-même¹⁾; si un tel amour était commandé, il était donc possible, et nul scolastique n'eût songé à le nier. Voilà précisément ce qui rendait difficile la position de ceux qui, disciples d'Augustin ou d'Aristote, définissaient la volonté de l'homme par l'appétit du bonheur: il leur fallait concilier avec ce premier principe la possibilité d'un amour de Dieu tel, que l'homme fût prêt à sacrifier à cet Être distinct de lui tous ses biens du corps et de l'esprit, et son bonheur même²⁾.

¹⁾ Il suffit de renvoyer au fameux chapitre de S. Augustin sur les *fruenta* et les *utenda*; cette distinction, comme on sait, a fourni au Maître des Sentences le début et la division de son ouvrage. Remarquer spécialement l'affirmation: „sed nec se ipso quisquam frui debet, si liquido advertas; quia nec se ipsum diligere, sed propter illum quo fruendum est . . .“ (Aug. *De doctrina christiana* l. 1 c. 22 n. 21. PL. 34. 26). Un texte souvent cité est aussi celui du Pseudo-Prosper (Julianus Pomerius, *De vita contemplativa*, c. 25. PL. 59. 508): „si vero propter illa quae praestat amatur, non utique gratis amatur: quia iam illud propter quod diligitur, ei, quod dicta quoque nefas est, antefertur.“

²⁾ L'amour de Dieu, tel que le présentait le christianisme, impliquait nécessairement un certain mépris de soi, un renoncement à soi-même. Cette habitude de la pensée chrétienne amena plusieurs écrivains à considérer le sacrifice et la souffrance comme des éléments essentiels de tout amour (v. 2^{me} partie, ch. 2). Pour ceux qui voulaient concilier l'amour de Dieu et l'amour de soi, tant qu'il ne s'agissait que du sacrifice des biens temporels et de la mortification des appétits mauvais, la tâche n'était pas fort difficile. Quant à l'idée d'un sacrifice possible des biens spirituels, elle ne s'est pas posée au Moyen Age aussi nette-

En présence du problème ainsi défini, deux conceptions de l'amour se partagent les esprits au Moyen Age; on peut les appeler la conception *physique* et la conception *extatique*. *Physique*, cela va de soi, ne signifie pas ici *corporel*: les partisans les plus décidés de cette manière de voir ne regardent l'amour sensible que comme un reflet, une faible image de l'amour spirituel. *Physique* signifie *naturel*, et sert ici à désigner la doctrine de ceux qui fondent tous les amours réels ou possibles sur la nécessaire propension qu'ont les êtres de la nature à rechercher leur propre bien. Pour ces auteurs, il y a entre l'amour de Dieu et l'amour de soi une identité foncière, quoique secrète, qui en fait la double expression d'un même appétit, le plus profond et le plus naturel de tous, ou, pour mieux dire, le seul naturel. Cette manière de voir est celle, par exemple, de Hugues de S. Victor dans son traité *de Sacramentis*; c'est celle de S. Bernard dans le *de Diligendo Deo*; elle trouve un appui très ferme dans les doctrines néo-platoniciennes du Pseudo-Denys. Elle fut, enfin, précisée et systématisée par S. Thomas. C'est S. Thomas, s'inspirant d'Aristote, qui en dégage le principe fondamental, en montrant que l'*unité* (plutôt que l'*individualité*) est la raison d'être, la mesure et l'idéal de l'amour; il rétablit, du même coup, la continuité parfaite entre l'amour de convoitise et l'amour d'amitié. — La conception *physique* pourrait encore s'appeler la conception gréco-thomiste.

La conception *extatique*, au contraire, est d'autant plus accusée chez un auteur, qu'il prend plus de soin de couper toutes les attaches qui semblent unir l'amour d'autrui aux inclinations égoïstes: l'amour, pour les tenants de cette école, est d'autant plus parfait, d'autant plus *amour*, qu'il met plus com-

ment que plus tard. Cependant, la plus fameuse de ces „suppositions impossibles“ qu'on discuta au temps du Quiétisme, celle qui consiste à offrir à Dieu le sacrifice de sa béatitude personnelle, ne pouvait être complètement ignorée. Elle était, en effet, suggérée par deux passages de la Bible: (Exode, 32. 31. „Aut dimitte eis hanc noxam, aut dele me de libro tuo, quem scripsisti.“ - Rom. 9. 3. „Optabam . . ego anathema esse a Christo pro fratribus meis“). On conçoit qu'il pût sembler difficile de concilier les expressions de Moïse et de S. Paul avec la doctrine classique de la béatitude.

plètement le sujet „hors de lui-même“ ¹⁾. Il s'ensuit que l'amour parfait et vraiment digne de ce nom requiert une réelle *dualité* de termes: le type du véritable amour n'est plus, comme pour les auteurs précédents, celui que tout être de la nature se porte nécessairement à lui-même. L'amour est tout à la fois extrêmement violent et extrêmement libre: libre, parce qu'on ne saurait lui trouver d'autre raison que lui-même, indépendant qu'il est des appétits naturels; violent, parce qu'il va à l'encontre de ces appétits, qu'il les tyrannise, qu'il semble ne pouvoir être assouvi que par la destruction du sujet qui aime, par son absorption dans l'objet aimé. Etant tel, il n'a pas d'autre but que lui-même, on lui sacrifie tout dans l'homme, jusqu'au bonheur et jusqu'à la raison. La conception extatique de l'amour a été exposée avec infiniment d'art, de ferveur et de subtilité par quelques-uns de ces mystiques éperdument dialecticiens qui sont les figures les plus originales du XII^e siècle; on la rencontre à Saint-Victor, dans l'ordre de Cîteaux, dans l'école d'Abélard, et les traces en sont reconnaissables dans la scolastique des Franciscains.

Les textes que nous citerons et les connexions logiques que nous essaierons de faire ressortir suffisent, croyons-nous, à légitimer notre classement des théories médiévales de l'amour. Il est clair, d'ailleurs, que cette division en deux groupes, ou selon deux directions, ne doit pas être considérée comme correspondant à une séparation absolue. C'est une distinction vraie dans l'ensemble, et qui peut guider utilement dans l'étude des pensées individuelles, nuancées à l'infini. Il y a plus: l'on trouvera les mêmes auteurs (Hugues et S. Bernard par exemple), cités successivement comme partisans de la conception *physique* et de la conception *extatique*. Un pareil procédé est nécessaire lorsqu'on étudie l'histoire des idées au XII^e siècle. En ce temps où la spéculation est encore toute scolaire, les concepts définis sont facilement en désaccord avec les intuitions profondes. Ces in-

¹⁾ C'est en ce sens que le Pseudo-Aréopagite déclare l'amour „extatique“ (*Noms divins* c. 4 n. 13. PG. 3. 712). L'expression était, d'ailleurs, acceptée par les écrivains de toutes les écoles; son auteur lui-même conçoit en réalité l'amour à la façon des néo-platoniciens (v. p. 33).

tutions, absentes des traités systématiques qu'on ébauche, s'expriment en formules vigoureuses dans les sermons, les méditations, les confessions, les effusions lyriques si nombreuses que ce siècle nous a léguées. Mais l'historien en retrouve la trace dans les systèmes élaborés plus tard; c'est donc son droit de les rechercher dans ces poèmes en prose passionnée, où elles préexistaient seulement peut-être à l'état métaphorique et sentimental: seul, l'obscur travail psychologique des contemplatifs peut expliquer, (puisque seul il l'a rendu possible,) le conflit d'idées claires qui suivra ¹⁾.

Ici d'ailleurs l'on n'a pas eu l'ambition d'écrire une histoire de deux conceptions de l'amour, même pour ce qui concerne les XII^e et XIII^e siècles, période à laquelle le présent travail est restreint. On a simplement voulu rassembler quelques matériaux pour ceux que tenterait une pareille étude, et éclairer, en certains points, les secrètes relations logiques qui ont fait s'attirer ou se repousser les idées. Les résultats de nos recherches ont été répartis sous deux chefs.

La première partie est consacrée à la conception *physique*. On s'y propose surtout de mettre nettement en relief ce qu'a d'original la solution de S. Thomas. C'est pourquoi, après de

¹⁾ Si l'on voulait, par exemple, écrire une *Philosophie de S. Bernard*, cette étude se diviserait naturellement en deux parties: *Philosophie explicite* et *Philosophie implicite*. La première serait courte, sèche, et, en somme, de peu d'intérêt. C'est la seconde qui permettrait d'assigner à S. Bernard sa vraie place dans l'histoire de la pensée chrétienne, en dégageant son apport original. Nous citons plus loin plusieurs passages des *Sermons sur les Cantiques*: l'exaltation oratoire de ces morceaux est précisément ce qui permet à la métaphysique latente dans la vie intérieure de l'auteur, de s'y traduire en formules d'une précision inespérée. Ces sermons ont toute la liberté d'une effusion solitaire, tandis que la présence d'un auditoire stimule la hardiesse de l'expression: aussi le transmis, le convenu, le traditionnel tombe, dans la mesure où il n'est pas incorporé; l'homme parle comme il sent. — C'est un travail difficile et délicat, sans doute, d'extraire une „métaphysique“ de tout ce lyrisme, mais c'est un travail nécessaire à l'histoire des idées. Ainsi, pour prendre un exemple dans les conceptions systématiques du siècle suivant, l'idée de la *possession réelle* par amour, si parfaitement étrangère à l'antiquité, et qui joue un si grand rôle dans les théories franciscaines de la volonté, n'a pu être préparée que par l'usage constant de certaines métaphores au XII^e siècle (v. 2^{me} partie, ch. 4).

courtes observations sur les éléments de cette solution, dans l'Antiquité et au Moyen Age, l'on examine les ébauches de la conception *physique* qu'ont données, au XII^e siècle, Hugues de S. Victor et S. Bernard. On comprend mieux, après cet examen, le rôle des nouveaux principes, pris d'Aristote, qui ont permis à S. Thomas de concevoir un amour en continuité avec l'amour-propre, et, malgré cela, vraiment désintéressé.

Dans la seconde partie, l'on fait ressortir, à l'aide de textes qui ont paru particulièrement significatifs, les principaux caractères de la conception „extatique“ de l'amour, et l'on en rapproche certaines spéculations systématiques qui dans le domaine philosophique ou théologique, en sont issues.

PREMIÈRE PARTIE.

LA CONCEPTION PHYSIQUE, OU GRÉCO-THOMISTE.

CHAPITRE I.

SOLUTION THOMISTE DU PROBLÈME DE L'AMOUR.

I.

Amicabilia quae sunt ad alterum venerunt ex amicabilibus quae sunt ad seipsum. Cette sentence du Philosophe au IX^e livre de l'*Ethique*¹⁾, qui pouvait servir de commune devise à tous les partisans de la conception „physique“, était susceptible de deux interprétations différentes. On pouvait prendre les mots dans leur sens immédiat et superficiel, et dire que l'amour-propre est seulement un point de départ nécessaire, une cause motrice occasionnelle qui, chez tous les hommes, donne le premier branle à la puissance d'aimer. On pouvait, creusant davantage, et cherchant non seulement l'occasion première, mais encore la *raison formelle* de l'amour, affirmer qu'une appétition²⁾ n'est

¹⁾ τὰ φιλικὰ δὲ πρὸς τοὺς φίλους . . . ὅμοιον ἐκ τῶν πρὸς ἑαυτὸν ἐληλυθέναι (Eth. Nic. IX. 4. Ed. de Berlin 1166 a 1—2). Je cite naturellement le texte de l'*Ethique* que connaissaient les Scolastiques, c'est à dire la traduction d'Hermann l'Allemand.

²⁾ Il n'est peut-être pas inutile de rappeler que, selon la doctrine commune du Moyen Age, l'amour est inclus et supposé dans toute appétition. Aelred de Rye distingue trois choses en l'âme: la mémoire, la science, „et amorem sive voluntatem“ (Speculum Caritatis. PL. 195. 507). Cp. Guillaume de S. Thierry: „Quantum enim ad animum, amore movemur, quocunque movemur“ (Exp. in Cantica. c. I. PL. 180. 492). S. Thomas *In Div. Nom.* c. 4 l. 9. „Est autem amor prima et communis radix omnium appetitivarum operationum, quod patet inspicienti per singula“ (Fretté t. XXIX p. 451). Cp. ib. p. 452, et 1^a 2^{ae} q. 28 a. 6: „Omne agens agit propter finem aliquem . . . Finis autem

concevable que comme une recherche de soi-même, et non seulement faire dériver de l'amour-propre les inclinations altruistes, mais encore les y réduire, d'une façon qui restait à préciser. Si l'on adoptait le premier parti, il n'était pas trop malaisé de s'entendre avec les tenants de l'amour „extatique“. Si l'on choisissait le second, il fallait, semble-t-il, ne considérer les affections altruistes que comme des imitations, des participations de l'inclination égoïste; l'amour qu'une substance singulière se porte à elle-même était alors la mesure, le modèle et la raison de tous les autres amours qui peuvent se trouver en elle. Et c'est ici qu'il devenait difficile d'expliquer les faits que l'expérience imposait ou que supposait le dogme; il semblait qu'on ne pût distinguer qu'en paroles l'amour d'amitié et l'amour de désir ou de convoitise.

S. Thomas enseigne que la tendance à la fin dernière spécifie la volonté; où que la volonté se tourne, c'est l'appétit de la fin dernière qui la fait agir. Or, cette fin dernière, ce bien parfait, ce moteur universel et nécessaire de la volonté, c'est le bonheur. S. Thomas, en l'affirmant, ne fait que préciser la doctrine augustinienne de la béatitude, qui s'adapte tout naturellement au péripatétisme.

Necesse est quod omnia quae homo appetit, appetat propter ultimum finem . . . ultimus finis hoc modo se habet in movendo appetitum, sicut se habet in aliis motionibus primum movens. Manifestum est autem quod causae secundae moventes non movent, nisi secundum quod moventur à primo movente; unde secunda appetibilia non movent appe-

est bonum desideratum et amatum unicuique. Unde manifestum est quod omne agens, quodcumque sit, agit quaecumque actionem ex aliquo amore.“ Cp. 2^a 2^{ae} q. 125 a. 2. L'amour, pris ainsi au sens large, comprend même ces „bienveillances“ transitoires qui se distinguent de l'amour pris au sens restreint d'une passion habituelle et forte (*stabilimentum voluntatis in bono volito*, S. Thomas Pot. q. 9 a. 9; v. 2^a 2^{ae} q. 27 a. 2, et, dans les premières rédactions du *Contra Gentes*, publiées par Uccelli [Paris Migne 1858], les col. 213 et 216). L'amour au sens restreint est, suivant cette doctrine, un cas particulier, où de favorables conditions de grossissement permettent de mieux étudier l'amour au sens large. — C'est l'amour au sens d'une passion enracinée dans l'âme qui fait l'objet du fameux traité d'André le Chapelain, comme le montre sa définition: „Amor est passio quaedam innata procedens ex visione et immoderata cogitatione formae alterius sexus . . .“ (*De Amore libri III*. Ed. Trojel. Hauniae 1892. Lib. I c. I p. 3).

titum nisi in ordine ad primum appetibile, quod est ultimus finis (1^a 2^{ae} q. 1 a. 6). Ultimus finis est beatitudo, quam omnes appetunt, ut Augustinus dicit (1^a 2^{ae} q. 1 a. 8. *Sed Contra*). Bonum perfectum . . . est ultimus finis (ib. a. 6). Ratio autem beatitudinis communis est ut sit bonum perfectum, sicut dictum est. Cum autem bonum sit obiectum voluntatis, perfectum bonum est alicuius quod totaliter eius voluntati satisfacit. Unde appetere beatitudinem nihil aliud est quam appetere ut voluntas satiatur, quod quilibet vult. (1^a 2^{ae} q. 3 a. 8 Cp., outre les premières questions de la 1^a 2^{ae}, les articles 1 et 2 de la q. 10, et 1 p. q. 82 a. 1 et 2. — Ver. q. 22 a. 5 et 6. — Mal. q. 6 a. 4).

C'est seulement, semble-t-il, tirer la conclusion légitime des textes qu'on vient de citer, que d'affirmer, comme l'auteur le fait ailleurs, que l'amour de soi est la mesure de tous les autres amours, et les surpasse tous:

Finis ultimus cuiuslibet facientis, in quantum est faciens, est ipsemet; utimur enim factis a nobis propter nos; et si aliquid aliquando propter alium homo faciat, hoc refertur in bonum suum, vel utile vel delectabile vel honestum (3 CG. 17. 7). Unumquodque, ceteris paribus, plus se amat quam aliquid aliud; cuius signum est, quod quanto aliquid est alicui propinquius, magis naturaliter amatur (1 CG. 102. 2). Illud quod est potissimum in unoquoque genere est mensura omnium eorum quae sunt illius generis, ut patet per Philosophum in X Metaph. Potissimum autem in genere amoris hominum est amor quo quis amat se ipsum; et ideo ex hoc amore necesse est mensuram accipere omnis quo quis alium amat. Unde et in IX Ethic. Philosophus dicit quod „Amicabilia quae sunt ad alterum . . .“ etc. (Quodl. 5 a. 6; cp. In 9 Eth. l. 4). Amicitia proprie non habetur ad seipsum, sed aliquid maius amicitia, quia amicitia unionem quandam importat. Dicit enim Dionysius Div. Nom. c. 4, quod amor est virtus unitiva. Unicuique autem ad seipsum est unitas, quae est potior unione ad alium. Unde, sicut unitas est principium unionis, ita amor quo quis diligit seipsum est forma et radix amicitiae. In hoc enim amicitiam habemus ad alios, quod ad eos nos habeamus sicut ad nos ipsos; dicitur enim Ethic. l. IX quod amicabilia . . . etc. (2^a 2^{ae} q. 25 a. 4)¹). De même 3 d. 28 q. 1 a. 6.

C'est conformément à ces notions que S. Thomas définit l'amour:

¹) S. Thomas affirme encore que nul ne peut se haïr soi-même (1^a 2^{ae} q. 29 a. 4), pas plus qu'il ne peut haïr le bien, la béatitude (ib. cf. 1^a 2^{ae} q. 5 a. 8, q. 10 a. 2 etc.). Les préceptes surnaturels sont d'accord avec les inclinations naturelles: l'homme *doit* s'aimer plus que les autres (Quodl. 8 a. 8: Peccaret in ordine caritatis magis alium quam se diligens. Cf. *Sermones dominicales*, serm. 25), plus même que son épouse (2^a 2^{ae} q. 26 a. 11 ad 2).

Ex hoc . . . aliquid dicitur amari quod appetitus amantis se habet ad illud sicut ad suum bonum. Ipsa igitur habitudo vel coaptatio appetitus ad aliquid velut ad suum bonum amor vocatur . . . Unumquodque amamus inquantum est bonum nostrum (In Div. Nom. c. 4. l. 9. Fretté t. XXIX, pp. 451. 452).

C'est la *coaptatio appetitus*, la *connaturalitas*, le *sicut ad se* qui est, pour S. Thomas, la véritable définition de l'amour. S'il paraît parfois (3 CG. 90. 5. ib. 153. 1; 4 CG. 21. 7; — 1 q. 20 a. 1 ad 3) mettre dans le *velle bonum* (Cp. Aristote, Rhétorique l. II. c. 4.) le dernier mot de l'amour, c'est affirmer la même chose en d'autres mots, puisque „le bien“ ne peut autrement se décrire que comme l'objet des désirs naturels: *id quod omnia desiderant*. (La discussion du rapport de l'amour au *velle bonum* 2^a 2^{ae} q. 27 a. 2 éclaire nettement ce point, bien qu'il ne s'y agisse pas de l'amour au sens large.)

Comment avec cela, l'homme peut-il aimer Dieu plus que soi-même? Répondre simplement que l'homme reconnaît en Dieu un bien plus excellent que soi-même, puisque son être propre n'est qu'une imitation de l'être de Dieu et un don de la bonté divine, c'est marquer une différence d'appréciation intellectuelle, qui peut laisser intacte la primauté de l'amour de soi: si en effet, ce bien plus excellent, on l'aime pour soi-même, l'amitié reste encore réduite à la convoitise¹⁾. Pour éviter cette réduction, il faudrait trouver un principe qui portât l'homme à tendre au bien de Dieu aussi spontanément, aussi naturellement, aussi *directement*, qu'il tend à son bien propre. Or, de principe d'amour direct et véritable, on l'a déjà dit, il n'y en a pas d'autre que l'unité.

C'est précisément du concept d'unité que S. Thomas se sert pour résoudre la difficulté. Voici, en effet, comment il répond à la question décisive: *L'esprit créé aime-t-il naturellement Dieu plus que soi-même?*

Diligere Deum super omnia plus quam se ipsum est naturale non solum angelo et homini, sed etiam cuilibet creaturae, secundum quod potest amare aut sensibiliter aut naturaliter. Inclinationes enim naturales maxime cognosci possunt in his quae naturaliter aguntur absque deliberatione; sic enim agit unumquodque in natura, sicut aptum natum est

¹⁾ Quodl. 1 a. 8. La solution mentionnée est celle de Guillaume d'Auxerre (v. appendice I)

agi. Videmus autem quod unaquaeque pars naturali quadam inclinatione operatur ad bonum totius, etiam cum periculo aut detrimento proprio: ut patet cum aliquis manum exponit gladio ad defensionem capitis, ex quo dependet salus totius corporis. Unde naturale est ut quaelibet pars suo modo plus amet totum quam se ipsam. Unde, et secundum hanc naturalem inclinationem, et secundum politicam virtutem, bonus civis mortis periculo se exponit pro bono communi. Manifestum est autem quod Deus est bonum commune totius universi et omnium partium eius; unde quaelibet creatura suo modo naturaliter plus amat Deum quam se ipsam; insensibilia quidem naturaliter, bruta vero animalia sensitive, creatura vero rationalis per intellectualem amorem, quae dilectio dicitur (Quodl. 1 a. 8).

Cette solution, plus d'une fois répétée par S. Thomas¹⁾, fait bien voir que, pour répondre aux difficultés qu'on faisait à la conception „physique“ au nom de l'amour pur, et désintéressé, il maintient dans toute sa rigueur l'axiome fondamental de la doctrine, mais il élargit la notion que cet axiome supposait. Il demeure acquis qu'une chose est aimée en tant qu'elle est une avec le sujet aimant; mais c'est le concept d'unité qui doit être critiqué, pour qu'on ne le restreigne pas à l'unité égoïste et close des „individus“²⁾. Pour saisir pleinement la portée de la réponse,

¹⁾ Outre le passage cité, extrait d'un article des *Quodlibeta* qui a pour titre: *Utrum primus homo in statu innocentiae non dilexerit Deum super omnia*, l'on peut voir 1^a 2^{ae} q. 109 a. 3 (il s'agit toujours de l'homme, *in statu naturae integrae*); 1 q. 60 a. 5 (il s'agit de l'ange). — Remarquer que, dans ce dernier passage, l'inclination du bon citoyen à mourir pour la patrie n'est pas, comme dans le *Quodlibetum*, attribuée à la vertu et à la nature, mais à la seule vertu, et l'auteur ajoute: „Et si homo esset naturalis pars huius civitatis, haec inclinatio esset ei naturalis“. En rédigeant, dans les Sentences, la q. 4 de la dist. 3 du livre 2, S. Thomas, qui rejette pourtant la réponse de Guillaume d'Auxerre ignore encore la théorie du tout et de la partie; il en est toujours à l'idée de *similitudo*, il oppose le *sien* et le *bien*. Il en est autrement au l. 3 d. 29 q. 1 a. 3, où la théorie est déjà très nette, bien que l'opinion soutenue soit dite seulement „plus probable“ que celle de Guillaume d'Auxerre. Voir encore 2^a 2^{ae} q. 26 a. 3.

²⁾ *Individuum*, chez S. Thomas, ne se dit proprement que des êtres matériels (1 d. 26 q. 1 a. 1 ad 3 etc.) et l'unité formelle des différents individus d'une même espèce n'est pas moins réelle que l'unité du *supposé* singulier. On connaît l'intéressante application théologique qui a été faite de cette théorie par S. Thomas aux dogmes du péché originel et de la Rédemption. Voir, pour le péché originel, 1^a 2^{ae} q. 81 a. 1; pour la Rédemption, 3 d. 18 q. 1 a. 6, sol. 1: *Homo singularis est minus dignus quam natura communis; quia divinius est*

il faut avoir présente à l'esprit la notion thomiste de *l'unité*. *L'unité* n'est pas un attribut indivisible; c'est un des prédicats „transcendants“ qui accompagnent tous les êtres, et varient avec l'être „analogiquement“. Dieu est plus un que tout ¹⁾; l'ange est plus un que l'homme; un homme est plus un qu'une pierre; les passages cités nous invitent à ajouter: l'univers total est plus un qu'aucune de ses parties. Considérer l'unité débile de la partie en dehors de l'unité du tout, c'est donc, d'après S. Thomas, s'arrêter à une vue fragmentaire et incomplète, (on dirait aujourd'hui: un funeste „morcelage“); en effet, une chose est bien connue quand elle est connue telle qu'elle est, et, comme il le dit dans la *Somme* en reprenant la présente solution, dans les tous naturels dont il s'agit, *unumquodque . . . secundum naturam hoc ipsum quod est, alterius est* ²⁾. On ne doit donc point considérer l'appétit naturel d'une „partie“ à part de l'appétit total, et beaucoup moins *l'opposer* à l'appétit total: ce serait ne rien comprendre à l'essence de l'objet.

Ainsi, il est naturel que la main s'expose pour le corps, il est naturel qu'un élément se précipite en un lieu qui n'est pas le sien pour éviter à l'univers la honte d'un vide ³⁾. Mais la solution ne vaut pas uniquement dans le cas de parties juxtaposables. S. Thomas l'applique aussi aux cas de composition sans distinction spatiale. Par exemple, dans tous les êtres composés de matière et de forme, qui peuvent être plusieurs dans la même espèce, la „nature“ n'est pas absolument identique à l'individu; chaque individu y préférera le principe intime qui le fait spécifiquement tel (mais qu'il ne possède pas dans toute sa plénitude).

bonum gentis quam bonum unius hominis. Et quia omnes homines sunt unus homo in natura communi, ut dicit Porphyrius, inde est quod meritum Christi, quod ad naturam se extendebat, etiam ad singulos se extendere poterat. 3 q. 48 a. 1: Opera Christi hoc modo se habent tam ad se quam ad sua membra, sicut se habent opera alterius hominis in gratia constituti ad ipsum. Cp. encore 3 d. 20 q. 1 a. 2 ad 4. — 2^a 2^{ae} q. 57 a. 4: patris ad filium non est comparatio sicut ad simpliciter alterum, — et 1^a 2^{ae} q. 96 a. 4: sur les rapports de l'homme et de la société.

¹⁾ 1 q. 11 a. 4.

²⁾ 1 q. 60 a. 5.

³⁾ C'est un exemple cité par Scot, quand il rapporte (pour la combattre) la théorie thomiste de l'amour désintéressé (Opus Oxoniense 3 d. 27 q. 1 n. 13).

à son individualité bornée. Si „Platon“ avait dit vrai, et que les idées séparées existassent, chaque lion singulier préférerait à soi-même le Lion en soi. L'homme, qui conçoit l'idée abstraite d'humanité, préfère „l'humanité“ à soi-même. Ce que S. Thomas dit des *parties*, il le pense plus encore des *participations*¹⁾.

Et c'est pourquoi sa solution rend compte du cas de l'amour de Dieu. Dieu n'est pas, pour S. Thomas, l'ensemble des êtres de l'univers; il est l'*Esse* infini, séparé, duquel tous les êtres participent en l'imitant. Lorsque c'est à Dieu qu'on songe, il faut dire de toute créature: *hoc ipsum quod est, alterius est*. On répondra donc à la question classique: *quia omnis creatura naturaliter secundum id quod est, Dei est, sequitur quod naturali dilectione etiam angelus et homo plus et principalius diligit Deum quam seipsum*²⁾

Grâce à cette explication, il devient clair que l'amour d'amitié et l'amour de convoitise ne sont plus deux phénomènes entièrement différents et réunis, on ne sait par quel hasard, sous l'étiquette d'un même nom, mais qu'ils sont, au contraire, en parfaite continuité. Par l'amour de convoitise, je constitue un objet instrument par rapport à moi-même, — partie de moi-même, pour ainsi dire, — je ne le considère qu'en fonction de moi-même (ainsi l'eau que je bois, le pain que je m'assimile, la fleur que je respire, et que je jette lorsqu'elle ne me plaît plus); par l'amour d'amitié, c'est le moi, le moi individuel et borné que je ne regarde plus qu'en fonction de l'objet aimé; mon amour naturel me constitue partie d'un vaste ensemble, qui m'englobe, ou

¹⁾ 1 q. 60 a. 5 ad 1: In illis quorum unum est tota ratio existendi et bonitatis aliis, magis diligitur naturaliter tale alterum quam ipsum, sicut dictum est quod unaquaeque pars diligit naturaliter totum plus quam se, et quodlibet singulare naturaliter diligit plus bonum suae speciei, quam bonum suum singulare. Le principe énoncé au début de la phrase ne convient qu'à Dieu (*tota ratio*); pour en conclure, comme fait S. Thomas, la préférence de l'individu pour l'espèce, il faut logiquement sous-entendre ce que nous disons dans le texte. Cp. ib. ad 3: Natura reflectitur, non solum quantum ad id quod est ei singulare, sed multo magis quantum ad commune. C'est pour cela, dit ailleurs S. Thomas, que les plaisirs de la génération sont plus vifs que ceux du manger et du boire.

²⁾ 1 q. 60 a. 5.

participation d'un être supérieur, qui me fait exister. Cp. In Div. Nom. c. 4 l. 9. (Fretté t. XXIX p. 452) et l. 10 (ib. p. 457). Quand je désire un fruit ou une fleur, c'est moi que j'aime en réalité ¹⁾; de même, quand je cherche mon plaisir et que je crois m'aimer, en réalité, plus profondément et plus vraiment, c'est Dieu que j'aime ²⁾).

Ainsi S. Thomas concilie ces deux affirmations opposées en apparence: 1^o l'amour désintéressé est possible, et même profondément naturel. — 2^o l'amour purement „extatique“, l'amour de *pure dualité* est impossible. „Supposé, dit-il, que Dieu ne fût pas le bien de l'homme, l'homme n'aurait aucune raison d'aimer Dieu“ ³⁾. Et la raison qui accorde ces deux assertions, c'est que l'homme n'est *un* que comme il est *être*, c'est à dire en tant seulement qu'il est une participation déficiente de Dieu. C'est donc, pour ainsi dire, à force de radicalisme philosophique, que S. Thomas parvient à expliquer l'âme mystique à elle-même. L'importance théologique de cette solution éminemment conciliatrice était grande, parce qu'elle venait renforcer une conception des rapports de la nature et de la grâce plus grecque qu'augustinienne, et encore imparfaitement comprise en Occident. L'importance philosophique eût pu en être aussi très considérable, si l'auteur avait abordé plus hardiment cette critique du concept d'*unité* que toujours ses réponses impliquent, sans assez nettement la formuler ⁴⁾.

¹⁾ 3 d. 29 q. 1 a. 3. Opusc 2, *De perfectione vitae spiritualis* c. XIII (Fretté t. XXIV pp. 131. 132).

²⁾ cf. p. 8 et suiv.

³⁾ 2^a 2^{ae} q. 26 a. 13 ad 3, et de même 1 q. 60 a. 5 ad 2: „Non enim esset in natura alicuius quod amaret Deum nisi ex eo quod unumquodque dependet a bono quod est Deus.“

⁴⁾ Sur ce point, il devait toujours s'en tenir à des indications voilées et à des réminiscences suggestives. A propos du mystère de la Trinité, il écrit quelque part: Idem et diversum sufficienter dividunt ens creatum (1 d. 4 a. 3 ad 1). — Quand on étudie sa théorie des êtres intellectuels, on se convainc que l'immatérialité, au sens thomiste, pourrait être définie par la *pénétrabilité*. Natura spiritualis est facta quantum ad secundum esse suum indeterminata, et omnium capax . . . quodammodo . . . et per hoc quod alicui adhaeret, efficitur unum cum eo; sicut intellectus fit quodammodo ipsum intelligibile intelligendo, et voluntas ipsum appetibile amando (Ver. q. 24 a. 10); et l'on est tenté, pour résumer cette théorie, de changer un mot à la précédente formule, et de dire:

II.

Ce n'est pas encore donner le dernier mot de la solution thomiste, que de montrer, par la théorie du tout et de la partie, qu'on peut, tout en restant fidèle à la conception physique, parler d'un amour vraiment désintéressé, et concevoir que l'homme aime Dieu plus que soi-même. Certaines expressions de S. Thomas montrent clairement qu'il allait plus loin, et qu'il prétendait faire disparaître jusqu'à l'apparente opposition entre l'amour de soi et l'amour de Dieu, qui est impliquée dans cette expression: aimer Dieu *plus* que soi-même. Sa réponse complète tendrait à supprimer le problème en partant d'un principe opposé à celui que, dans la préface, nous avons mentionné pour l'écarter: au lieu de réduire l'amour de Dieu à n'être qu'une forme de l'amour de soi, c'est l'amour de soi qu'il réduit à n'être qu'une forme de l'amour de Dieu.

S. Thomas enseigne, en effet, que tout être de la création, en chacune de ses appétitions, désire Dieu plus profondément que l'objet particulier qu'il vise. Non seulement dans toute action humaine, dans le plus monstrueux péché, c'est à Dieu que tend réellement l'inconsciente volonté du pécheur¹⁾; mais les animaux eux-mêmes, les plantes, les êtres privés de vie „tendent à Dieu“

Idem et diversum sufficienter dividunt ens materiale. — Enfin, quand on pénètre sa doctrine de l'amour, on se rend compte que le principe n'en pourrait être complètement élucidé sans l'étude des corrections qu'exigent les notions d'identité et de diversité: telles que les livre à l'homme l'expérience du monde sensible, on ne peut les appliquer à la connaissance des choses dans la complexité de leur *esse*, (c. à. d. *secundum quod alterius sunt*). On désirerait que S. Thomas eût écrit, comme Adélard de Bath, un traité *De eodem et diverso*, et eût critiqué la formule néoplatonicienne qu'il cite: *omnia se invicem perambulant*. Un pareil regret peut paraître à première vue inspiré par des préoccupations bien modernes, bien étrangères à la scolastique; la vérité est pourtant que nulle étude n'eût plus naturellement trouvé place dans une métaphysique dont la caractéristique est d'opposer les attributs des choses „intelligibles en soi“ à la multiplicité impénétrable des substances matérielles. Toutes les discussions des thomistes avec leurs adversaires, sur le terrain de la métaphysique scolastique, peuvent se ramener à ce point: les thomistes accusent leurs adversaires de juger des „formes“ (séparées ou immanentes) comme on juge des substances matérielles (Cp. S. Thomas *Virt. Com.* a 11).

¹⁾ Mal. q. 16 a. 3 ad 1, q. 8 a. 2. Cp. 2 d. 5 q. 1 a. 2 ad 5.

et „acquièrent Dieu chacun à sa manière“ : *ut ab ipso ipsummet suo modo consequantur* (3 CG. 18. 4). Rien n'est étranger à Dieu, tout prétend s'unir à lui : *Intendit igitur unusquisque sicut ultimo fini Deo coniungi, quanto magis sibi possibile est* (ib. 25). Cette „acquisition de Dieu“ consiste, selon S. Thomas, dans l'intellection de Dieu tel qu'il est pour les créatures spirituelles, appelées par grâce à la vision intuitive; et, pour les autres êtres de la nature, dans la participation à la ressemblance divine selon le degré propre à chacun (v. ib. 19). Je ne connais pas d'exposé plus large et mieux suivi de cette doctrine que celui du 3^{me} livre *Contre les Gentils*; c'est là qu'on lit l'assertion explicite : *Propter hoc igitur tendit ad proprium bonum, quia tendit ad divinam similitudinem, et non e converso* (ib. 24). Toute la doctrine thomiste de l'amour est une conséquence de cette conception initiale, qui définit pour S. Thomas l'appétit. L'idée est d'ailleurs présente dans la *Somme théologique*; il suffirait, pour en convaincre ceux qui ont étudié de près le texte de cet ouvrage, si soigné, si précis dans ses détails, de remarquer la double expression de la solution déjà mentionnée (1. q. 60 a. 5) : *principalius et magis . . . plus et principalius*. Mais on lit encore expressément, à l'article de la dilection naturelle de l'homme (1^{re} 2^{ne} q. 109 a. 3) : *Diligere Deum super omnia est quiddam connaturale homini, et etiam cuilibet creaturae non solum rationali, sed irrationali, et etiam inanimatae, secundum modum amoris qui unicuique creaturae competere potest . . . Manifestum est . . . quod bonum partis est propter bonum totius; unde naturali appetitu vel amore unaquaeque res particularis amat bonum suum proprium propter bonum commune totius universi, quod est Deus*.

Cette nouvelle réponse au problème de l'amour ne contredit pas la première, elle l'approfondit. Elle revient à dire que, dans un tout naturel, une partie n'a pas d'individualité ou d'unité qui puisse *faire nombre* avec l'individualité ou l'unité du tout, et, par conséquent, s' „opposer“ à elle. Que si, précisément pour le cas de l'amour de Dieu, l'expérience montre qu'il y a possibilité de conflit, S. Thomas en voit la raison dans un désordre contingent de la nature; sans le péché originel, l'homme aurait soumis ses intérêts „propres“ à ceux de Dieu aussi spontanément que la

main s'expose pour le salut du visage, ou la femelle pour ses petits.

Bonum partis est propter bonum tótius . . . Unde homo in statu naturae integrae dilectionem sui ipsius referebat ad amorem Dei sicut ad finem, et similiter dilectionem omnium aliarum rerum, et ita Deum diligebat plus quam seipsum et super omnia. Sed in statu naturae corruptae homo ad hoc deficit secundum appetitum voluntatis rationalis, quae propter corruptionem naturae sequitur bonum privatum, nisi sanetur per gratiam Dei. Et ideo dicendum est, quod homo in statu naturae integrae non indigebat dono gratiae superadditae naturalibus bonis ad diligendum Deum naturaliter super omnia, licet indigeret auxilio Dei ad hoc eum moventis; sed in statu naturae corruptae indiget homo etiam ad hoc auxilio gratiae naturam sanantis. (1^a 2^{ae} q. 109 a. 3).

Il faut noter dans cette réponse la restriction *secundum appetitum voluntatis rationalis*. C'est seulement dans la vie rationnelle et libre que l'ordre de la nature a été perverti (Cp. déjà dans 2 d. 3 q. 4 ad ult. l'opposition de *esse naturae* et de *rectus ordo*). S. Thomas dit ailleurs que les pécheurs eux-mêmes gardent l'amour naturel et souverain de Dieu (1 q. 60 a. 5 ad 5); il devait le dire, pour être conséquent avec lui même, puisque cet amour étant le fond primordial de tous les appétits, s'il venait à disparaître, l'égoïsme même n'existerait plus ¹⁾).

Il y a donc, chez les êtres qui raisonnent, comme deux plans d'appétition. En tant qu'ils sont des êtres de la nature (*naturaliter*) ils aiment Dieu plus qu'eux-mêmes, et ne le savent pas. En tant qu'ils conçoivent et raisonnent (*rationaliter*), ils traduisent pour leur conscience cet appétit de Dieu en appétit du „bien en général“; et, comme le „bien en général“, n'étant pas un être subsistant, ne peut être aimé d'amitié pure ²⁾, c'est à l'être subsistant restreint qu'ils sont eux-mêmes qu'ils rapportent d'abord tous leurs désirs; leur rôle naturel était de procurer le bien du tout

¹⁾ Il faut donc, comme d'ailleurs le contexte y invite, entendre, dans le texte cité de la 1^a 2^{ae} q. 109 a. 3, *naturaliter* comme opposé à *supernaturaliter*; tandis que dans 1 q. 60 a. 5 ad 5, il s'oppose à *rationaliter* ou *libere*. Cp. encore Quaest. disp. de Spe a. 1 ad 9 (Fretté t. 14. p. 288) où, après avoir parlé de l'amour universel de Dieu chez les êtres animés ou inanimés, S. Thomas ajoute: Sed iste naturalis amor Dei pervertitur ab hominibus per peccatum (Il ne dit pas: *in hominibus post peccatum*).

²⁾ Cf. In Div. Nom. c. 4 l. 10 (Fretté t. 29 p. 456).

en procurant le bien de la partie qu'ils sont eux-mêmes; ils conçoivent maintenant cette partie comme existante à part du tout, et son bien, comme opposable au bien total; ils sont tentés de subordonner au bien „privé“ le bien du tout. Cependant, l'appétit indéterminé du bien, qui s'est traduit d'abord en égoïsme et en amours de convoitise, se traduit ensuite, par un changement naturel et insensible, en amours d'amitié¹⁾. C'est que l'individu raisonnable ne se conçoit pas nécessairement comme tout définitif et fin unique; il peut imaginer d'autres tous où lui-même joue le rôle, soit de partie subordonnée, soit de moitié. La vertu consiste à ne point se proposer pour fin d'autre tout que l'ensemble complet des êtres, dont le bien coïncide avec le bien de Dieu même, et à toujours agir comme si l'on avait l'intuition que l'appétit du „bien en général“ n'est qu'une expression, conforme à la nature des animaux raisonnables, du désir qui suspend tout être à Dieu²⁾.

¹⁾ Ainsi, si l'on s'en tient aux amours de la *voluntas rationalis*, il est parfaitement vrai, pour S. Thomas, que l'amour de soi est un simple point de départ, et qu'on le quitte pour passer aux amours désintéressées; S. Thomas explique en ce sens le texte souvent cité d'Aristote IX Eth. c. 4 (3 d. 29 q. 1 a. 3 ad 3), et fait lui-même la description du passage de l'amour de soi à l'amour de Dieu (3 CG. 153. 1; 2^a 2^{ne} q. 27 a. 3). Mais cette explication „associationniste“, par l'extension mécanique, ne peut constituer à ses yeux une analyse métaphysique de l'amour: tous les phénomènes d'amour étant pour lui l'expression d'une même réalité naturelle (la volonté, l'appétit), il faut nécessairement leur trouver un fond commun réel et *permanent*; il y a un objet unique qui spécifie l'amour.

²⁾ On voit comment l'explication proposée ici comme l'expression la plus adéquate de la pensée de S. Thomas diffère des autres formules de cette même pensée qui fournissent aux disciples du saint leurs solutions théologiques du problème de l'amour. Ces solutions reposent sur la distinction: 1) soit de *finis amoris* et *finis amati*; — 2) soit de *subiectum cui* et *finis*; — 3) soit de *condicio amoris* et *finis amoris*; — 4) soit de *radix ontologica* et *ratio motiva* *. — Toutes ces

* Gonet, *Clypeus theologiae thomisticae*, Tr. X. disp. IX. art. 2 § 2. — Billuart, In 2^{am} 2^{ae} De Caritate. Diss. 4 a. 5. — Suarez, De Spe. disp. 1 s. 3 n. 7. — De Caritate. Disp. 1 s. 2 n. 6. — Massoulié, *Traité de l'amour de Dieu* (1703). Réédition de Bruxelles 1866, p. 37. — Mazzella, *De Virtutibus infusis*. Romae 1879, p. 687 etc., etc. — Les commentateurs accordent d'ordinaire trop peu d'attention à la théorie du tout et de la partie, et à celle de l'appétit universel de Dieu. Il faut faire une exception pour Massoulié, loc. cit. pp. 74 et suiv.

III.

Le cas de la volonté rationnelle semble poser à nouveau le problème de l'amour, en réintégrant la possibilité d'un conflit. Tels qu'ils apparaissent à la conscience humaine, le bien du moi et le bien de Dieu peuvent s'opposer. Cette simple constatation ne réduit-elle pas à néant toutes les explications précédentes, puisque, rétablissant la divergence chez les êtres raisonnables et libres, elle la rétablit chez les seuls êtres où la convergence aurait une véritable valeur? Peu importe que l'homme, naturellement, aime Dieu plus que soi-même, peu importe que ce soit Dieu principalement qu'il aime en soi-même, si l'on découvre, lorsqu'on va au fond des choses, que la véritable manière d'aimer Dieu, ce n'est pas de s'aimer, mais bien de se sacrifier soi-même: un pareil résultat est la faillite de la conception „physique“, et mieux valait, dès le début, concevoir l'amour purement comme une „extase“.

Pour répondre à cette difficulté suivant les principes de S. Thomas, il faut dire que, dans la mesure où un être est esprit, la coïncidence de son bien individuel et du bien de Dieu est rigoureuse; dans la mesure où il est associé à la matière, la coïncidence est plus grossière. Il enseigne, en effet, que l'individualité d'une nature spirituelle a une valeur définitive, à cause de sa capacité d'atteindre Dieu tel qu'il est, et de son affinité avec

distinctions, — qu'on trouve, d'ailleurs, explicitement ou implicitement, chez S. Thomas lui-même *, — sont valables dans l'ordre de l' *appetitus voluntatis rationalis*; elles supposent que le bien de Dieu est conçu comme pouvant se distinguer du nôtre, s'y opposer, faire nombre avec lui. Mais, d'après S. Thomas, notre bien, en réalité, ne peut se distinguer du bien de Dieu, parce que le bien de Dieu est notre bien, plus encore que notre bien lui-même. Et c'est aller plus au fond des choses, c'est être plus philosophe, de considérer les intérêts réels, permanents, convergents, des êtres, que de distinguer leurs apparentes oppositions selon les conceptions quantitatives qu'ils s'en forment. La distinction anthropomorphique qui est à la base des solutions précitées est condition nécessaire du péché, peut-être condition nécessaire de certains progrès dans la vertu, mais, étant fonction de notre connaissance potentielle, doit disparaître quand on prétend définir la véritable essence spirituelle du bien.

* 3 d. 29 q. 1 a. 3 ad 2; ib. q. 1 a. 4; 4 d. 49 a. 2 ad 3; 2^a 2^{ae} q. 27 a. 3 etc.

le tout ¹⁾. C'est dire que le bien d'une créature spirituelle singulière n'est pas différent du bien du tout, et, par conséquent, du bien de Dieu, parce que sa nature consiste à représenter Dieu et le tout selon une intensité déterminée de vie intellectuelle. — Ou, pour prendre les choses d'un autre biais: son rôle comme *partie de l'univers* est de posséder Dieu intellectuellement, c'est à dire par l'opération „qui n'a pas de contraire“, et que les autres opérations, différentes ou semblables, ne sauraient neutraliser ou diminuer, parce qu'elles ne s'y „opposent“ pas. Mais sa béatitude d'être *singulier* consiste aussi à n'être pas contrariée dans son opération intellectuelle, à connaître toujours, sans empêchement, selon l'intensité qui lui convient ²⁾. Donc sa perfection comme partie et sa béatitude d'être singulier coïncident. Le bien spirituel et le bien en soi sont la même chose.

Appliquons ce principe à l'esprit pur et à l'esprit incarné, à l'ange et à l'homme.

Chez les purs esprits, dans l'ordre naturel, l'hypothèse d'un conflit entre l'amour-propre et l'amour de Dieu est, selon S. Thomas, impensable. La raison en est que l'ange possède dès le début la perfection intellectuelle qui lui convient. Dès sa création, il tient

¹⁾ Voir, dans le 3^e livre *Contra Gentes*, les chapitres 112 et 113: *Quod creaturae rationales gubernantur propter se ipsas, aliae vero in ordine ad eas, — Quod rationalis creatura dirigitur a Deo ad suos actus, non solum secundum ordinem ad speciem, sed secundum quod congruit individuo*, et particulièrement l'argument: „Deum . . . sola intellectualis natura consequitur in seipso“ . . . Sola igitur intellectualis natura est propter se quaesita in universo“ — et aussi celui où S. Thomas, après avoir rappelé que les parties sont ordonnées au bien de tout, et non *vice versa*, ajoute: „Naturae intellectuales maiorem habent affinitatem ad totum quam aliae naturae; nam unaquaeque intellectualis substantia est quodam modo omnia, in quantum totius entis comprehensiva est suo intellectu.“ Au contraire, dans les espèces animales autres que l'homme, le bien des individus ne coïncide pas avec le bien du monde total, puisque la beauté de l'univers est constamment procurée par leur destruction. Mais à cela S. Thomas ne voit pas d'inconvénient, parce que la brute ne peut concevoir le bien du tout pour l'opposer au sien: ainsi il n'y a pas de conflit. Cf. 2 CG. 55. 12: „Desiderant esse ut nunc, non autem semper, quia esse sempiternum non apprehendunt; desiderant tamen esse speciei perpetuum absque cognitione, quia virtus generativa, quae ad hoc deservit, praecambula est, et non subiaccens, cognitioni . . .“.

²⁾ 1^a 2^{ae} q. 3 a. 3, 4 et 5.

sa place dans l'univers au dessus du temps: être pleinement et parfaitement lui-même, c'est identique à être ce que Dieu l'a fait, ce que Dieu veut qu'il soit¹⁾.

Si, chez l'homme, le conflit est possible (au moins dans l'état où nous l'observons), la raison en est dans la composition de sa nature, et dans la potentialité progressive qui y est impliquée.

Premièrement: parce que l'homme n'est pas purement spirituel, ce qu'il peut appeler „son bien“ ne coïncide pas toujours avec le bien en soi. La jouissance de certains biens des sens peut être incompatible, dans tel ou tel cas, avec l'acquisition d'une perfection meilleure.

Mais secondement, tout sacrifice d'un bien des sens à un bien de l'esprit, en étant un sacrifice à Dieu, est nécessairement aussi un sacrifice à soi-même. L'esprit, en effet, est l'homme même, plus intimement, plus vraiment que le corps. Or, non pas en vertu d'une disposition arbitraire et positive de Dieu, mais suivant une loi fondée sur l'essence même de l'esprit, et tout aussi naturelle que les lois qui régissent le monde physique, sacrifier sa sensualité à l'ordre universel, à la „Loi éternelle“, c'est se gagner soi-même, c'est avancer, c'est améliorer son esprit²⁾.

¹⁾ (Diabolus) non potuit appetere quod absolute non esset Deo subiectus et quicquid aliud dici potest quod ad ordinem naturae pertineat, in hoc eius malum consistere non potuit: malum enim non invenitur in his quae sunt semper actu, sed solum in his in quibus potentia potest separari ab actu, ut dicitur in 9 Metaphysicorum. Angeli autem omnes sic conditi sunt, ut quicquid pertinet ad naturalem perfectionem eorum, statim a principio suae creationis habuerint: tamen erant in potentia ad supernaturalia bona Mal. q. 16 a. 3; cp. a. 5 ad 10, a. 6 ad 5.

²⁾ Cum in homine sit duplex natura, scilicet intellectiva quae principalior est, et sensitiva quae minor est, ille vere seipsum diligit, qui se amat ad bonum rationis; qui autem se amat ad bonum sensualitatis contra bonum rationis magis se odit quam amat, proprie loquendo, secundum illud Psalmi: Qui diligit iniquitatem odit animam suam. Et hoc etiam Philosophus dicit in 9 Ethicorum. Et secundum hoc amor verus sui ipsius amittitur per peccatum contrarium sicut et amor Dei (Car. a. 12 ad 6). Cp. 2^a 2^{ae} q. 25 a. 7; 3 d. 29 q. 1 a. 5 ad 3: Quod aliquis vitam propriam corporalem propter amicum ponit, non contingit ex hoc quod aliquis plus amicum quam se ipsum diligit, sed quia in se plus diligit quis bonum virtutis quam bonum corporale.

En troisième lieu, certaines opérations de l'esprit pouvant, puisque notre vie est temporelle, se trouver incompatibles avec un autre acte meilleur, ou, puisque notre âme est faible, nous être une occasion de désordre moral, l'exercice en pourra être prohibé¹⁾. Dans ces cas, l'amour de Dieu imposera à l'amour du moi spirituel un sacrifice réel. Mais ce sacrifice sera passager : après le temps, après l'état de voie, la perception de toute vérité ne pourra être qu'excellente quant à son exercice, comme elle le fut toujours quant à sa „spécification“.

Quatre cents ans après S. Thomas, les théologiens catholiques discutèrent beaucoup pour savoir si, du point de vue du bien spirituel final, de la béatitude, l'intérêt personnel de l'homme pouvait se trouver opposé à celui de Dieu. Nombre d'ascètes aimaient à répéter qu'un homme peut concevoir l'hypothèse où Dieu l'eût prédestiné à une béatitude plus haute que celle qu'en fait il lui donnera; cet homme doit donc, disaient-ils, sacrifier de bon cœur son intérêt éternel, et accepter avec joie le rôle inférieur que Dieu lui assigne *ad pulchritudinem universi*. S. Thomas n'a pas abordé cette question, à peu près inconnue, ce semble, à la littérature ascétique de son temps²⁾. Je note seulement que, pour ce fameux texte où S. Paul paraît sacrifier sa béatitude personnelle au salut de ces frères, et par conséquent à la gloire de Dieu, S. Thomas paraît préférer l'entendre, non d'un renoncement total (par une „supposition impossible“) mais d'un sacrifice passager³⁾. Lorsqu'il parle des biens de l'ordre moral, c'est à

¹⁾ Nobis melius est non cognoscere mala et vilia, in quantum per ea impedimur a consideratione aliquorum meliorum, quia non possumus simul multa intelligere, et in quantum cogitatio malorum pervertit interdum voluntatem in malum. 1 q. 22 a. 3 ad 3. Plus en détail 3 d. 35 q. 2 a. 3 sol. 3; 2^a 2^{ae} q. 167 a. 1. Il est meilleur de savoir même, à l'occasion, interrompre la contemplation des choses divines Car. a. 11 ad 6.

²⁾ Albert le Grand écrit bien, par exemple: „Caritas ad Deum vera et perfecta est, quando anima cum omnibus viribus suis ardentem se infundit Deo, nullum commodum transitorium *vel aeternum* quaerens in eo“, mais quelques lignes plus bas il ramène son affirmation à la doctrine usuelle: „Qui autem diligit Deum, quia sibi bonus est, et propter hoc principaliter, ut sibi beatitudinem suam communicet, naturalem et imperfectam caritatem habere convincitur“ (Paradisus animae, c. 1. Ed. Borgnet t. 37 p. 449).

³⁾ Il eût nié l'hypothèse, si on lui eût posé la question pour les anges. Il croit en effet „quod rationabile est quod secundum gradum naturalium angelis

dire de ces biens spirituels qui ne peuvent en aucune façon faire obstacle à la béatitude, puisqu'ils en sont, par définition, les moyens, il déclare simplement qu'on ne peut trop les aimer: „Quelques-uns s'aiment plus qu'ils ne doivent; mais cela n'arrive pas dans le cas des biens spirituels, car personne ne peut trop aimer les vertus“ (Car. a. 7 ad 13) ¹⁾.

Cette décision sommaire est caractéristique de sa manière de voir, en un sujet qu'il n'a pas examiné à fond. Il s'en tenait au principe général: le bien spirituel est le but de la nature; il est donc inséparable de la volonté de Dieu.

CHAPITRE II.

REMARQUES SUR LES ÉLÉMENTS DE LA SOLUTION THOMISTE DANS LA PENSÉE GRECQUE ET LA PENSÉE MÉDIÉVALE.

Ces principes de solution mis en valeur par S. Thomas, alors que tous ses prédécesseurs scolastiques avaient négligé, semble-t-il, de les appliquer au problème de l'amour (V. p. 43), préexistaient pourtant dans la littérature philosophique et théologique accessible en ce temps-là. C'est ce qu'on voudrait contribuer à élucider par les remarques qui composent le présent chapitre. Elles concerneront d'abord la théorie du tout et de la partie; ensuite, celle de l'appétit universel de Dieu; enfin, celle de l'identification du bien des esprits et du bien en soi.

§ 1.

LA THÉORIE DU TOUT ET DE LA PARTIE.

Aristote, étudiant l'amitié aux livres VIII et IX de l'Éthique à Nicomaque, se défend expressément de vouloir faire la „physique“

data sint dona gratiarum et perfectio beatitudinis“. 1 q. 62 a. 6. — Sur le texte de S. Paul cp. Com. in Ep. ad Rom. c. 9, à 2^a 2^{ae} q. 27 a. 8 ad 1.

¹⁾ „... plus debito se ipsos diligunt: quod quidem non contingit quantum ad bona spiritualia, quia nullus potest nimis amare virtutes.“ — Cp. les propositions condamnées au XVII^e siècle: Qui suum liberum arbitrium Deo donavit . . . nec debet desiderium habere propriae perfectionis, nec virtutum (Molinos). — Amor zelotypus efficit . . . ne quis amplius sibi virtutem velit (Fénelon). (Denzinger, *Enchiridion Symbolorum et definitionum* n. 1099 et 1210)

de l'amour: τὰ μὲν οὖν φρυσικά τῶν ἀπορημάτων ἀφείσθω etc. (VIII. 2. Ed. de Berlin 1155 b. 8): il décrit ce qui se passe parmi les hommes et déclare ce qui doit se passer, il ne veut pas reprendre les problèmes traités avec tant de brillant et de profondeur dans le *Banquet* de Platon.

Malgré tout, il n'a pu s'empêcher de jeter çà et là des remarques touchant la matière qu'il s'était interdite; je crois que ces indications éparses ont été d'un grand secours à S. Thomas.

Aristote, au chap. 11^e du livre VIII, donne comme une première ébauche de la théorie du tout et de la partie; cette première explication de ce qu'est l'amour, encore très générale et superficielle, pourrait s'appeler la théorie de la communauté ou de la communication. Reprenant un rapprochement qu'il avait déjà signalé entre l'amitié et la justice, Aristote observe que dans toute société ou communauté l'on peut parler de justice et d'amitié. Voici le texte de Hermann l'Allemand:

In omni enim communicatione videtur aliquod iustum esse, et amicitia autem. Appellatur igitur ut amicos connavigatores et commilitones, similiter autem et eos, qui in aliis communicationibus. Secundum enim quantum communicant, in tantum est amicitia . . . Et proverbium, communia quae amicorum, recte: in communicatione enim amicitia. Et his quidem plura, his autem minora; etenim amicitiarum hae quidem magis, hae autem minus (Eth. Nic. VIII. 11).

L'auteur continue en disant que toutes les communautés ou communications qu'on peut énumérer, et qui toutes se proposent comme fin des utilités particulières, semblent devoir être considérées comme des parties de la société politique qui a pour but l'intérêt commun.

L'idée très simple ici indiquée par Aristote a été reprise par S. Thomas (2^a 2^{ae} q. 23 a. 1 etc.)¹⁾.

¹⁾ S. Thomas s'explique plus au long dans le Commentaire de l'Ethique (In 8 Eth. l. 9, et suiv.). Il mentionne, entre autres (l. 12), la communicatio „aethayrica“ (ἐταιρική) d'Aristote, celle où les amis, dit-il, „communicant in nutritione“. Le R. P. Coconnier (*Revue thomiste*, t. XIV p. 8) croit qu'il s'agit de frères de lait; je ne pense pas que S. Thomas ait si mal compris Aristote: il veut parler de jeunes camarades, selon une acception du mot *nutrire* fort commune au Moyen Age. Cf. In 1 Metaph. l. 5: Erant nutriti in eorum (i. e. mathematicorum) studio.

Mais S. Thomas n'avait là qu'une première esquisse d'explication. L'indétermination même de l'idée suggérée par son texte ¹⁾ invitait à de nouvelles recherches. D'ailleurs, indépendamment du texte d'Aristote, sa doctrine métaphysique de l'unité lui défendait d'assigner, comme dernière explication d'une harmonie quelconque, une simple réunion ou ressemblance d'êtres distincts. Il lui fallait trouver une unité proprement dite ²⁾. Il fallait montrer qu'un être unique et réel est la raison suprême de toute unité comme de tout appétit, pour prouver qu'un amour peut être fondé en amour-propre et rester vraiment désintéressé ³⁾. On aurait donc tort de présenter la théorie de la communauté comme le fondement dernier de la doctrine thomiste de l'amour.

Aristote lui-même, dans l'*Ethique*, invitait à pousser plus loin. Après une apparente digression de deux chapitres, consacrée aux diverses formes de la société politique, il revenait au principe de la *κοινωνία*. Les amitiés politiques, les rapports entre tribules et compagnons de navigation n'offrent, dit-il, aucune difficulté, et disent naturellement une certaine concorde; il en est de même des relations d'hospitalité. Mais que dire des relations de famille, et des amitiés proprement dites? ne faut-il pas les mettre à part? Or, s'il n'est pas de communauté plus étroitement unie que la famille, cette communauté a sa racine dans une unité plus parfaite, dans une identité individuelle. Tous les rapports de parenté, qu'ils soient exactement réciproques (comme ceux des frères entre

¹⁾ Hermann rend partout *κοινωνία* par *communicatio*. La traduction de Denys Lambin porte tantôt *societas* et tantôt *communio*.

²⁾ V. p. ex. 1 CG. 42. 6: Omnium diversorum ordinatorum ad invicem ordo ad invicem est propter ordinem ad aliquid unum; sicut ordo partium exercitus ad invicem est propter ordinem totius exercitus ad ducem. Nam, quod aliqua diversa ad invicem in habitudine uniuntur, non potest esse ex propriis naturis secundum quod sunt diversa, quia ex hoc magis distinguerentur . . . — La similitude est une espèce de multitude: elle ne rend donc pas, à elle seule, raison de son unité.

³⁾ C'est, semble-t-il, pour n'avoir pas poussé jusque là, et s'être trop arrêté aux notions de *communauté* et de *ressemblance*, que le R. P. Coconnier, dans ses intéressants articles sur *la Charité d'après S. Thomas d'Aquin* (*Revue thomiste*, t. XII pp. 641—660; t. XIV pp. 5—31; t. XV pp. 1—17) n'a pu établir entre la convoitise et la bienveillance la relation d'essentielle dépendance qui les unissent, croyons-nous, chez S. Thomas.

eux), ou disparates (comme du grand-père et du petit-fils), dépendent des rapports de père à fils. Or, — et c'est ici ce qui nous importe, — *le père aime son fils comme une partie de soi-même*, et donc, en quelque manière, comme soi-même ¹⁾. S. Thomas explique ainsi Aristote:

Dicit quod parentes diligunt filios eo quod sunt aliquid ipsorum. Ex semine enim parentum filii procreantur. Unde filius est quodam modo pars patris ab eo separata. Unde haec amicitia propinquissima est dilectioni qua quis amat se ipsum, a qua omnis amicitia derivatur, ut in nono dicitur. Unde rationabiliter paterna amicitia ponitur esse principium. Filii autem diligunt parentes, in quantum habent esse ab eis, sicut si pars separata diligeret totum a quo separatur (In 8 Eth. l. 12).

S. Thomas cite le livre IX. Là, en effet, et sans l'indication d'aucun lien avec la présente théorie de la famille, c'est en réalité la même doctrine qui est reprise et généralisée ²⁾. Non seulement l'origine de toutes les amitiés est dans l'amour de soi: (*Amicabilia quae ad amicos . . . videntur ex his quae ad seipsum venisse*). Mais ce qui définit l'amitié, ce qui, par conséquent, en constitue l'essence, c'est la disposition qui donne à un homme pour un autre les mêmes sentiments qu'il a pour soi-même:

Et dicit quod virtuosus se habet ad amicum sicut ad seipsum, quia amicus secundum affectum amici est quasi alius ipse, quod scilicet homo afficitur ad amicum sicut ad se ipsum. Videtur igitur quod amicitia in aliquo praedictorum consistat, quae homines ad se ipsos patiuntur; et quod illi vere sint amici, quibus praedicta existunt (In 9 Eth. l. 4).

¹⁾ ἡγοῖσθαι δὲ πᾶσι (κοινωνία συγγενική δοκεῖ) ἐκ τῆς πατρικῆς· οἱ γονεῖς μὲν γὰρ στέργουσι τὰ τέκνα ὡς ἑαυτῶν τι ὄντα . . . γονεῖς μὲν οὖν τέκνα φιλοῦσιν ὡς ἑαυτούς (τὰ γὰρ ἐξ αὐτῶν οἷον ἕτεροι αὐτοὶ τῷ κεραισθῆναι) (VIII. 14 1161 b 17—19, 27—29). Les rapports de parenté entre frères et cousins se ramènent à l'identité de la souche commune: ἡ γὰρ πρὸς ἐκεῖνα ταυτότης ἀλλήλοις ταῦτο ποιεῖ· ὅθεν φασὶ ταῦτόν αἷμα καὶ ὄντας καὶ τὰ τοιαῦτα (ib. cf. 1162 a. 2).

²⁾ τὰ φιλικὰ δὲ τὰ πρὸς τοὺς φίλους, καὶ οἷς αἱ φιλίας ὁρίζονται, ὅσκιον ἐκ τῶν πρὸς ἑαυτὸν ἐληλυθέναι . . . πρὸς δὲ τὸν φίλον ἔχειν ὥσπερ πρὸς ἑαυτὸν (ἔστι γὰρ ὁ φίλος ἄλλος αὐτός) (IX. 4. 1166 a. 1—2, 30—32) — τὸν δὲ φίλον, ἕτερον αὐτὸν ὄντα (IX. 9 1169 b. 6—7. cf. 1170 b. 5). Il est très remarquable qu'Aristote, là précisément où il pose en principe que l'amour de soi est à l'origine de toute amitié, établit sur ce fondement l'existence de l'amour de bienveillance, de l'amour désintéressé. Voir la suite logique des premières lignes de ce chapitre 4 du l. IX, et cp. ce qui est dit plus bas de la coïncidence du bien en soi avec le bien de l'âme vertueuse.

On sait qu'Aristote reprend plus d'une fois cette idée. Elle est aussi très familière à S. Thomas (1 CG. 91. 3 — Car. a. 2 ad 6 etc.). — Quant à la comparaison précédente, celle du tout et de la partie, il est impossible qu'il ne s'en inspirât point dans la rédaction des articles de la Somme que nous avons cités (1 q. 60 a. 5 — 1^a 2^{ae} q. 109 a. 3).

Enfin, au chapitre 7^e du livre IX, à propos d'une question incidente, Aristote s'engage délibérément dans la „physique“ de l'amour. Il s'agit d'un phénomène bien connu, mais qui ne laisse pas d'étonner au premier abord: pourquoi les bienfaiteurs aiment-ils plus leurs obligés, que ceux-ci n'aiment leurs bienfaiteurs? Aristote, écartant d'abord une explication superficielle, en veut une qui soit tirée de l'essence même des choses (*δόξει δ' ἂν φυσικώτερον εἶναι τὸ αἴτιον*), et voici ce qu'il propose: „C'est la même chose, dit-il, qu'on remarque chez les artisans: chacun aime son ouvrage plus qu'il n'en serait aimé si l'ouvrage s'animait. Il semble que ce soit surtout vrai des poètes, qui ont un excès d'amour pour leurs poèmes et les chérissent comme leurs enfants. Ainsi font les bienfaiteurs: leur obligé est comme leur ouvrage, et ils l'aiment plus que l'ouvrage n'aime celui qui l'a fait . . . *Aimer, c'est comme faire.*“ Aimer son œuvre, dit-il encore, c'est aimer son être, parce que nous sommes par notre activité; et toute chose aime être en acte; l'amour en question est donc naturel¹⁾. Cette réponse, (qui n'est visiblement que l'extension d'une remarque faite au livre VIII à propos des enfants et des pères)²⁾ s'appliquait naturellement à la question de l'amour de Dieu pour le monde qu'il a fait

¹⁾ IX. 7. 1167. 1168.

²⁾ VIII. 14. 1161. b. 21: *μᾶλλον συμφερόμεται τὸ ἀφ' οὗ τὰ γεννηθέντα ἢ τὸ γινόμενον τῷ ποίῳ* τὸ γὰρ ἐξ αὐτοῦ οἰκεῖον τῷ ἀφ' οὗ, οἷον ὁδοὺς ἢ θορίξ ἢ ὅτιοῦν τῷ ἔχοντι ἐκείνῳ δ' οὐθέν τὸ ἀφ' οὗ, ὅ, ἢ ἦτορ. S. Thomas: „Genitum enim, sicut dictum est, est quasi quaedam pars generantis separata. Unde videtur comparari ad generantem, sicut partes separabiles ad totum, puta dens, vel capillus, vel si quid aliud est huiusmodi. Huiusmodi autem partes quae separantur a toto propinquitatem habent ad totum, quia totum in se continet ipsas, non autem e converso. Et ideo ad partes nihil videtur attinere totum vel minus quam e converso. Pars enim etsi sit aliquid totius, non tamen est idem ipsi toti, sicut tota pars concluditur in toto. Unde rationabile est quod, parentes magis filios diligant, quam e converso“ (In 8 Eth. l. 12).

(v. S. Thomas: „tanquam aliquid sui“ 2^a 2^{ae} q. 30 a. 2 ad 1); mais surtout, assignant explicitement comme fondement universel de l'amour l'idée abstraite de la participation de l'être, elle expliquait par le même principe l'amour du monde pour Dieu: S. Thomas n'avait pas à chercher ailleurs l'idée générale qui fait l'unité de son système.

Tout était-il donc fait, et S. Thomas n'avait-il qu'à transcrire Aristote pour que sa métaphysique de l'amour se trouvât constituée? Le penser serait mal comprendre la complexité des problèmes qu'il avait à résoudre, et mal juger de l'effort qu'exigeait sa doctrine synthétique des appétits. En général, pour mesurer la différence de sa philosophie et de celle d'Aristote, il faut considérer la place qu'occupe, soit dans l'une, soit dans l'autre, l'idée de Dieu. Si nous considérons de ce point de vue la théorie particulière de l'amour, la contribution d'Aristote sera bien mince; elle se réduira aux trois mots de la *Métaphysique*: *ζυνεῖ ὡς ἐξ ὁμολογίας*¹⁾, qui d'ailleurs ne visent pas directement tous les êtres, mais seulement l'âme du Ciel ou la première sphère. On sait quel rôle joue, au contraire, dans la doctrine thomiste de l'amour, la suprême nature, créante, actualisante, béatifiante.

Cette première différence entraîne une totale inversion des points de vue. Ce n'est plus l'amitié libre qui est au premier plan, c'est l'amour nécessaire. L'amour est tout d'abord conçu, chez S. Thomas, comme un appétit naturel de perfectionnement, comme une tendance à l'actualisation, et, par conséquent, à l'unification. Pour employer le mot d'Aristote, c'est une conception de toutes manières *φυσικολογία*. L'affection type, celle qui mesure les autres, c'est celle où le bien de l'être aimant dépend totalement, exclusivement, de l'être aimé; c'est l'amour de Dieu. Ce point de vue n'est pas seulement différent de celui de l'*Éthique à Nicomaque*; il lui est opposé. Car, d'après le principe de S. Thomas, qui est ici en parfaite cohérence logique avec le reste de sa philosophie, la pire position à prendre pour faire une métaphysique de l'amour, c'est précisément de se placer au point de vue de l'amitié égalitaire. Celle-ci n'existe que par accident, si même

¹⁾ Met. A. 7. 1072 b. 3.

elle peut exister. Pour juger de l'essence de l'amour, il faut substituer à l'égalité la soumission, se mettre au point de vue de l'inégalité suprême, celle qui sépare le Créateur de la créature, et mesurer tout d'après ce prototype universel. L'amour ne doit pas être considéré comme une hypertrophie de l'amitié (cp. *ἐπερβολὴ φιλίας*. Eth. Nic. IX. 10), mais l'amitié comme une espèce d'amour, comme une forme accidentelle (et propre au monde humain) du sentiment foncier et primordial qui pousse tous les êtres vers Dieu. Plus une amitié est disparate, plus elle se rapproche du sentiment type: c'est le contraire de ce que disait Aristote¹⁾. Ces quelques réflexions suffisent, croyons-nous, à faire ressortir l'originalité de la synthèse de S. Thomas, comme synthèse, vis à vis des théories qu'il trouvait dans Aristote.

Il n'est pas hors de propos de rappeler ici une idée qui n'est pas d'Aristote, et qui pouvait suggérer à un philosophe du Moyen Age l'explication de l'amour parfait par la théorie du tout

¹⁾ C'est un principe de la métaphysique de S. Thomas: chaque fois que deux êtres s'unissent pour former un ensemble qui soit véritablement un, les rapports des deux constituants sont ceux du déterminant et du déterminé; l'un est comme la matière et l'autre comme la forme (4 d. 49 q. 2 a. 1. — 2 CG. 53). Ce principe, déjà indiqué dans Aristote, *Politique* II, 2, 1261 a. 29: *ἐξ ὧν δὲ δεῖ ἐν γένεσθαι, εἶδει διαφέρει* (il s'agit des différences entre *συνμαχία* et *πόλις*), est en connexion logique avec les idées thomistes sur l'unité, le nombre et la multiplication matérielle. Parce que la juxtaposition spatiale est le contraire de l'unité, comme l'égalité rigoureuse est le contraire de l'organisation, on doit en venir à dire que l'amitié parfaitement égalitaire n'est pas désirable, n'est pas possible, n'est pas. Toute amitié est „fille de Pénia“, pour parler comme Platon; toute amitié est du genre de ces amitiés disparates dont Aristote a dit: *ἐν πάσαις δὲ ταῖς ἀνομοειδέσι φιλίας τὸ ἀνάλογον ἰσάζει καὶ σφίξει τὴν φιλίαν* (Eth. Nic. IX. 1. 1163 b 31—32). Donc, entre deux individus qu'on peut grossièrement caractériser comme „égaux“, l'égalité amicale ne sera pas une égalité quantitative et rigoureuse, mais une égalité proportionnelle et rétablie. Il est clair, d'ailleurs, même si l'on veut garder le mot d'„égalité“, que l'amour qu'on se porte à soi-même gardera toujours un caractère irréductiblement original: suppose même qu'on aimât son ami *plus* que soi, on ne saurait l'aimer exactement *comme* soi. — D'après S. Thomas, l'on doit se préférer toujours à son ami (2^a 2^a q. 26 a. 4). Albert le Grand pense autrement: dans les *amicitiae distantium*, dit-il, „conceditur unicuique amare plus se ipsum quam alterum, et maiora bona sibi velle quam alteri: quod non contingit in amicitia quae vere amicitia est, et vere super aequale quantitatis fundatur“ (In 8 Eth. tr. 2 c. 1 n. 36).

et de la partie, telle que l'a exposée S. Thomas. On ne considère pas les passages ici mentionnés comme des sources de sa doctrine: on veut seulement faire voir que cette explication, où quelques-uns ont voulu trouver je ne sais quelle vague saveur de panthéisme¹⁾, loin de scandaliser le XIII^e siècle, devait se faire accepter tout naturellement. C'est une doctrine de S. Paul (Rom. 12. 5; Eph. 1. 22; 1 Cor. 12. 12 sqq.), que tous les chrétiens, entre eux *et avec le Christ*, ne forment qu'un seul corps. Avant S. Thomas, bien des orateurs et des commentateurs s'en étaient inspirés pour célébrer la charité. Un certain nombre de pensées de S. Augustin sur ce sujet ont été réunies en un sermon qu'on trouvera dans l'appendice à un volume de ses œuvres (Serm. 105 *inter suppositios*. — PL. 39. 1949); il explique, par exemple, comment, lorsqu'un membre souffre, tous les membres, naturellement, s'empressent pour le soulager (l. c. n. 1. cf. Enarratio in Ps. 130 n. 6); il déclare que le Christ est la tête du corps mystique de l'Eglise, et souffre dans ses membres qu'on persécute ici-bas (l. c. n. 3 — cf. Enarr. in Ps. 86 n. 5). Mais tout cela demeure dans l'ordre surnaturel, tandis que le nerf de la théorie thomiste, c'est l'idée d'une participation divine que tout être possède par le fait même de sa création (Cp. à ces passages de S. Augustin Paulin de Fréjus, *Liber exhortationis* c. 52, en appendice aux œuvres d'Augustin. PL. 40. 1066).

Nous trouvons ailleurs la concorde des saints du Ciel comparée à celle des membres du corps. La célèbre *Lettre aux frères du Mont-Dieu*, longtemps attribuée à S. Bernard, emploie à ce propos la comparaison même dont usera S. Thomas:

Omnia capiti serviunt et se pro illo periculis opponunt; ex quo manifestum est, omnia caput plus quam se veraciter amare... Sic quoque in caelesti patria... sicut tu a voluntate Dei non discrepas, sic ille tuae voluntati per omnia concordabit: caput enim a suo corpore discordare nequit (Lib. III c. 3 n. 13. PL. 184. 360).

Chacun des bienheureux, poursuit l'auteur, sera content de son rang et ne désirera pas le changer pour un meilleur: c'est

¹⁾ Il est clair que, dans un système panthéiste, la conception physique, unitaire, de l'amour, fondée sur les rapports du tout et des parties, a tout naturellement droit de cité. — Scot Eringène, citant Grégoire de Nazianze, appelle l'homme *pars Dei* (De diuisione Naturae, l 2 c. 1. PL. 122. 523 D).

ainsi que dans le corps humain, ni l'œil ne désire être le nez, ni l'ouïe permuter avec l'odorat (ib. n. 14, l. c. 360. 361). Ici encore, — abstraction faite de ce qui est simple comparaison, — il s'agit d'amours inspirées par la grâce¹⁾.

Mais la difficulté consistait précisément à mettre d'accord ce qu'on savait bien que la grâce exigeait, — c'est à dire le désintéressement, le sacrifice, — avec ce qui semblait être, dans les individus complets, la condition nécessaire de l'existence d'un appétit naturel, à savoir, que toutes les appétitions fussent ordonnées à la recherche du bien propre. Il fallait dire pourquoi les saints, dans l'état surnaturel de la grâce ou dans l'état céleste de la béatitude, ne se comportaient plus comme des êtres indépendants, extérieurs les uns aux autres, et semblaient redescendus à l'état apparemment inférieur de conditionnement substantiel et d'union intime qui est celui des membres d'un même corps. Par sa théorie de l'individualité, — qui peut être considérée comme une critique de la notion d'„individu complet“, — S. Thomas répondait à la question. Il détruisait l'illusion de l'individu „clos“²⁾. Il montrait que l'égoïsme, sous sa forme restrictive,

¹⁾ Pour ce qui est de la comparaison seule, la plus frappante expression que j'en connaisse se trouve dans Pierre de Blois (*Tractatus de caritate Dei et proximi* c. 37. PL. 207. 936): „Si manus oculorum obsequio vibratum in aliud membrum senserit gladium imminens, ipsa suum minime discrimen attendens, plus alii quam sibi timens, gladium excipit: et, ut alii parcatur, ipsa non sibi parcat.“ Cp. c. 17 (l. c. 915): „Consubstantiat se dilecto.“ Cp. aussi S. Augustin, dans l'*Enarratio in Psalmum* 86, citée plus haut: Solet lingua dicere, calcato pede: calcas me (PL. 35. 1105).

²⁾ C'est ce que n'avaient pas su faire, faute d'une idée nette de la perfection qu'implique l'unité, ceux-là même de ses prédécesseurs qui avaient le plus insisté sur la concorde et la „conspiration“ de tous les êtres de la nature. Ils ont beau parler de *pax*, de *societas*, d'*unitas*, ils ne touchent pas le fond du problème. V. p. ex. Aelred de Rye, *De spiritali amicitia* l. 1 (PL. 195. 667). Aelred est un élève de Cicéron (l. c. 659). Non seulement il s'en inspire, mais il lui prend ses idées (675) et même ses phrases (692). Or, il n'est point de plus pauvres théories de l'amour que celles qui sont exposées dans le *Laelius*. Cicéron, qui repousse la conception utilitariste de l'amitié, celle qui la fonde sur l'indigence (*Laelius* c. 9, c. 13 etc.), et qui veut qu'on aime l'amitié „pour elle-même“ (c. 9, c. 21), invoque pourtant l'idée de la coopération: mais il ne peut le faire sans retomber inconsciemment dans la conception égoïste de l'indigence, parce qu'il n'a pas la notion d'un intérêt de l'ensemble, différent des intérêts particuliers.

n'est pas une inclination vraiment naturelle, mais une inclination acquise, acquise par le péché (1^{re} 2^{me} q. 109 a. 3 corp. fin.). Quand on a pénétré ses formules: *Socrates non est sua natura, angelus non est suum esse, nulla creatura est suum esse*, on comprend facilement aussi quelle est la naturelle commensuration du vouloir à l'être et au connaître, et que d'aimer l'humanité, l'univers et Dieu plus que soi-même, c'est, pour lui, suivre la nature, tout simplement.

§ 2.

LA THÉORIE DE L'APPÉTIT UNIVERSEL DE DIEU.

L'idée que le monde désire Dieu est grecque, et péripatéticienne. Dans un livre de la *Métaphysique* que S. Thomas a commenté, il lisait les paroles célèbres: „Mouet autem sicut appetibile et intelligibile . . . mouet autem ut amatum“ ¹⁾. Ce sont les Néo-Platoniciens qui avaient été ici les véritables héritiers de la pensée d'Aristote. S. Thomas, qui connaissait la *Théologie* de Proclus et avait commenté le livre *Des Causes*, n'avait pas lu l'exposé classique sur l'appétit de toutes choses pour Dieu que Plotin a donné dans la 3^{me} Ennéade; il y eût retrouvé des idées qu'il avait faites siennes ²⁾. Il possédait, en revanche, les œuvres du Pseudo-Denys l'Aréopagite. N'étant pas troublé du moindre doute touchant leur authenticité, il s'en approchait avec tout le respect que com-

¹⁾ τὸ ὁρεκτὸν καὶ τὸ νοητὸν κινεῖ οὐ κινούμενα . . . κινεῖ δὲ ὡς ἐρῶμενον (Métaphysique A 7. 1072 a. 26 et b. 3. — Commentaire de S. Thomas livre XII leçon 5).

²⁾ C'est d'abord, naturellement, la doctrine de la priorité ontologique de l'amour du Beau séparé sur toute autre appétition. D'après Plotin, on n'aime les beautés sensibles qu'à défaut de l'essence archétype de la Beauté, et comme des images qui en renferment dans leur prison matérielle une certaine participation: ἐν εἰκόσι καὶ σώμασιν, ἐπεὶ μὴ τὸ ἀρχέτυπον αὐτοῖς πάρεστιν, ὃ ἐστὶν αἴτιον αὐτοῖς τοῦ καὶ τοῦδε ἔρᾶν . . . ἀγαπᾶται τοῦτο ὡς εἰκὼν (Ennéades III l. 5, n. 1, p. 207, 30—34 ed. H. F. Mueller). De la théorie thomiste de l'amour universel qui ordonne chaque partie du monde au bien du tout, l'on peut rapprocher: (ib. n. 4, p. 211, 29—31) καθ' ὅσον δὲ ἐκάστη (ψυχὴ) πρὸς τὴν δὴν ἔχει, οὐκ ἀποτεταγμένη, ἐμπεριεχομένη δέ, ὡς εἶναι πάσας μίαν· καὶ ὁ ἕκαστος πρὸς τὸν πάντα ἂν ἔχει. Enfin, le rôle que S. Thomas assigne dans l'amour à la „con-naturalitas“ (1^{re} 2^{me} q. 27 a. 4) est à comparer à ce que Plotin décrit comme le „principe“ de l'amour: τὴν αὐτοῦ τοῦ κάλλους πρότερον ἐν ταῖς ψυχαῖς ὄρεξιν καὶ ἐπίγνωσιν καὶ συγγένειαν καὶ οἰκειότητος ἄλογον σύνεσιν (l. c. n. 1, p. 207, 14—16).

mandait la personne du disciple de S. Paul, il était prêt à accueillir et à incorporer à sa philosophie les conceptions dionysiennes. Or, il lisait au 4^{me} chapitre des *Noms Divins*, très hardiment énoncée, la thèse de l'universel amour de Dieu.

Le Pseudo-Aréopagite 1^o affirme en termes généraux que tous les êtres de la nature désirent Dieu ¹⁾, — 2^o diversifie cette appétition selon les natures des différents êtres créés ²⁾, — 3^o l'étend au „non-être“ ³⁾, — 4^o l'étend aux actions des démons ⁴⁾, comme aux actions coupables et aux vices des hommes ⁵⁾. — Enfin 5^o cette appétition étant pour lui corrélative de la participation de Dieu, dont aucun être n'est excepté ⁶⁾, doit être conçue comme l'appétit même de cette participation, de cette „communication“ avec Dieu (*πρὸς κοινωνίαν ἐναντίας*. Cael. Hier. c. 6 n. 1), soit de celle que l'être peut posséder, ne la possédant pas encore, — soit de celle qu'il possède déjà: l'auteur affirme, en effet, en ce sens, que l'amour de Dieu est cause dans la nature, non seulement des amours „hiérarchiques“ qui maintiennent chaque être à sa place dans l'ensemble ⁷⁾, mais encore de l'amour qui maintient chaque être dans son unité ⁸⁾, autrement dit, de l'amour de soi ⁹⁾.

Denys avait été révélé à l'Occident par Scot Eriugène, qui avait reproduit, entre autres, ses affirmations sur l'amour ¹⁰⁾, mais

¹⁾ *Noms Divins* c. IV n. 4 — n. 10; — c. X n. 1.

²⁾ οὗ ἐφίεται πάντα, τὰ μὲν νοερά καὶ λογικά γνωστικῶς, τὰ δὲ αἰσθητικῶς αἰσθητικῶς, τὰ δὲ αἰσθητικῶς ἁπλοῦς τῇ ἐμφύτῳ κινήσει τῆς ζωτικῆς ἐφέσεως, τὰ δὲ ἄζωα καὶ μόνον ὄντα τῇ πρὸς μόνην τὴν οὐσιώδη μέθεξιν ἐπιτηδεύοντι (ib. n. 4).

³⁾ ib. n. 3: εἰ θεμιτὸν φάναι, τὰγαθοῦ τοῦ ἐπὶ πάντα τὰ ὄντα καὶ αὐτὸ τὸ μὴ ὄν ἐφίεται, καὶ φιλονεκεῖ πως ἐν τὰγαθῷ καὶ αὐτὸ εἶναι. Selon S. Thomas, le „non-être“ signifie ici la matière première (cf. 1^a q. 5 a. 2 ad 1 — 3 CG. 20. 4. In lib. de Causis l. 4 etc.).

⁴⁾ ib. n. 23.

⁵⁾ ib. n. 20, n. 31.

⁶⁾ ib. n. 7.

⁷⁾ δι' αὐτὸ καὶ αὐτοῦ ἕνεκα, καὶ τὰ ἥτις τῶν κρείττωνων ἐπιστρεπτικῶς ἐρώσι, καὶ κοινωνικῶς τὰ ὁμόστοιχα τῶν ὁμοιωτῶν, καὶ τὰ κρείττων τῶν ἡττωνων προνοητικῶς. *Noms Divins* l. c. n. 10.

⁸⁾ καὶ αὐτὰ ἐναντῶν ἕκαστα συνεκτικῶς n. 10.

⁹⁾ Une phrase du *De caelesti Hierarchia* eût pu aisément conduire à une interprétation de la pensée de l'auteur dans le sens panthéiste, si l'on n'eût connu, par ailleurs, ses idées intransigeantes sur l'impénétrable transcendence de Dieu. C'est l'assertion du c. 4 n. 1: τὰ μὲν οὖν ἄζωα πάντα τῷ εἶναι αὐτῆς μετέχει· τὸ γὰρ εἶναι πάντων ἐστὶν ἡ ὑπὲρ τὸ εἶναι θεότης.

¹⁰⁾ Scot Eriugène, *De divisione naturae* l. I n. 74: „Primum igitur hanc amoris definitionem accipe: amor est connexio ac vinculum quo omnium rerum

n'avait pas su maintenir, en absorbant tout ce néo-platonisme, la distinction substantielle du fini et de l'infini que l'orthodoxie exigeait. Aussi avait-il été condamné par l'autorité ecclésiastique. Mais, en une autre partie du monde, l'idée des néo-platoniciens avait passé aux Arabes; grâce à leur monothéisme strict, ceux-ci l'avaient développée d'une manière beaucoup plus acceptable à des chrétiens que n'avait fait Eriugène. Dans un traité d'Avicenne sur l'amour, que M. A. F. Mehren a fait connaître en 1886, on rencontre nombre d'idées qui furent plus tard chères à S. Thomas: l'amour inné y est présenté comme identique au désir naturel de la perfection, et comme condition nécessaire de l'existence; si l'objet aimé est absent, l'aimant le désire; s'il est présent, il s'y identifie; quand un nouveau degré d'amour est acquis, il dilate la capacité de l'être aimant et le fait susceptible d'une manifestation plus plénière de l'aimé (cp. S. Thomas 1^a 2^{ae} q. 33 a. 1); Dieu „aime la création qui lui doit son existence. et qui en retour soupire après sa manifestation comme le but dernier et le plus précieux de son désir, bien que seules les âmes divines et élues puissent y arriver“. Le dernier degré de la révélation de l'absolu à ses amants zélés est celui de la manifestation réelle; il a été appelé union par les soufis ¹). (Cp. dans S. Thomas la vision béatifique.) L'opuscule en question a-t-il été connu de S. Thomas? Rien ne le prouve. Mais il avait lu du moins la *Métaphysique* d'Avicenne, où l'existence de la Bonté pure et nécessaire est mise en rapport logique avec l'appétit universel de l'être, de la perfection, du bien ²): dans ce rapprochement git tout l'essentiel de la concep-

universitas ineffabili amicitia insolubilique unitate copulatur. Potest et sic definire: amor est naturalis motus omnium rerum, quae in motu sunt, finis quietaque statio, ultra quam nullus creaturae motus“ (PL. 122. 519). — Après une citation du Pseudo-Aréopagite, l'auteur poursuit: „Merito ergo amor Deus dicitur, quia omnis amoris causa est, et per omnia diffunditur, et in unum colligit omnia, et ad seipsum ineffabili regressu, totiusque creaturae amatorios motus in seipso terminat . . . eum omnia appetunt, ipsiusque pulchritudo omnia ad se attrahit. Ipse enim solus vere amabilis est“ etc. (L. c. 519. 520).

¹) A. F. Mehren, *Vues théosophiques d'Avicenne*. Louvain 1886, pp. 5 – 10.

²) Avicenne, *Metaphysica* tr. VIII c. 6 (Opera. Venise. 1500, fol. 99 et 100): „Necesse esse per se est bonitas pura, et bonitatem desiderat omnino quicquid est. Id autem quod desiderat omnis res est esse et perfectio esse inquantum est esse: privatio vero inquantum est privatio non desideratur nisi

tion „physique“ de l'amour. Il connaissait aussi l'opuscule d'Averroës „sur la béatitude de l'âme“; enfin, il savait sans doute que son maître Albert le Grand avait utilisé, en ce point, les écrits des Arabes, et proclamé, lui aussi, que toute la création désire Dieu ¹⁾).

Une des extensions les plus remarquables de la doctrine de l'amour universel de Dieu, et le meilleur principe de solution qu'en ait tiré S. Thomas pour le problème de l'amour, c'est l'idée de la réduction de toutes les affections, même vicieuses, et de l'amour propre lui-même, à l'amour de Dieu. Il est curieux de rencontrer cette conception au cœur même du Moyen Age latin, avant l'introduction d'Aristote et des Arabes, chez un disciple décidé de S. Augustin et un ami personnel de S. Bernard.

A première vue, aucune idée ne semble avoir dû être plus antipathique à un esprit nourri d'Augustin que celle d'un amour de Dieu universel et nécessaire. La séparation abrupte de la *charité* et de la *cupidité*, voilà, semble-t-il, le trait le plus saillant de la doctrine augustinienne de l'amour. L'ancien disciple des Manichéens (qui fut pourtant, à son heure, écolier du Néo-Platonisme), coupe le monde en deux selon les deux directions des appétits et des plaisirs. L'instinct surnaturel des justes les pousse vers Dieu, la convoitise naturelle les en éloigne. L'attrait des créatures se distingue de l'attrait de Dieu et s'oppose à lui. Il y a discontinuité entre les *fruenta* et les *utenda*. Il y a, à parler en général, opposition entre l'amour de soi et l'amour de Dieu ²⁾).

inquantum eam sequitur esse et perfectio. Id igitur quod vere desideratur est esse: et ideo esse est bonitas pura et perfectio pura: et omnino bonitas est id quod desiderat omnis res iuxta modulum suum, quoniam per eam perficitur eius esse.“

¹⁾ Albert le Grand, De causis et processu universi c. 1 et 14.

²⁾ Si Augustin n'a pas entendu parler d'une opposition si abrupte, il reste malgré tout cette différence entre lui et Thomas: pour Augustin, l'amour de Dieu est la forme raisonnable de l'amour de la béatitude, qui est universel et primordial; pour Thomas, le désir de la béatitude est la forme humaine de l'amour de Dieu, qui est universel et primordial. La conception thomiste est plus concrète: ce n'est pas à une notion, mais à un être que le système des appétitions universelles est suspendu.

D'autre part, la doctrine de la béatitude est une pièce essentielle de la psychologie et de la morale d'Augustin; nous avons déjà rappelé qu'elle s'ajuste à merveille à la doctrine de l'appétit qui caractérise la conception gréco-thomiste. Si, pendant la période qui précède les siècles classiques du Moyen Age, un auteur tente un traité didactique de la charité en s'inspirant surtout de S. Augustin, celui qui voudrait le ranger dans un de nos deux groupes n'aurait pas à hésiter un instant, et devrait le mettre parmi les prédécesseurs de S. Thomas ¹⁾. Constamment, S. Augustin répète que nous désirons en tout la béatitude, et que la béatitude ne se trouve qu'en Dieu. De là à affirmer qu'en tout, c'est Dieu que nous désirons, il n'y a qu'un pas.

Ce pas, il ne me paraît pas qu'Augustin l'ait jamais fait. Sans doute, il a écrit une fois, dans cette sorte de prière en forme de litanie qu'il a mise au début des *Soliloques*: *Deus, quem amat omne quod potest amare, sive sciens, sive nesciens!* (Solil. I 1. PL. 32. 869.) Mais a-t-il pris clairement conscience de l'idée philosophique qu'impliquait cette exclamation? D'autres passages semblent inviter à répondre par la négative et feraient croire que, s'il conçoit toutes nos tendances comme des *imitations* (plus ou moins heureuses) de l'appétit du divin, il ne les conçoit pas comme des *participations*, des restrictions, des déviations de cet appétit, en sorte que l'amour de Dieu demeure la raison formelle

¹⁾ Dans le livre que Paschase Radbert a consacré à la charité (en son traité des vertus théologales, qui date de 843), il n'y a pas trace de l'idée postérieure d'une sorte de passion de Dieu pour nos personnes. „Idcirco totam spem meam in te posui, quia summum bonum tu es“ (Cap. X. PL. 120. 1477). Nous aimons Dieu pour nous retrouver en lui, pour en jouir: „ut in illo inveniamur, qui perditit eramur . . . ut eo perfruamur bono, quod ipse est“ (Cap. VI l. c. 1470). On ne peut aimer Dieu *gratis*, d'abord, parce qu'il nous a aimés le premier, ensuite, parce que l'amour ne va jamais sans la récompense (Cap. VI. 1469). Les chapitres V, VII, VIII exposent les idées augustiniennes sur les *quatuor diligenda, quid fruendum quid utendum, de ordine caritatis*. L'on peut trouver comme une amorce à la conception de l'unité naturelle qui fonde l'amour, dans l'idée de la *germanitas* (cap. IX. 1475; cp. XIII. 1486). Enfin, un passage comme chap. XIII. 1486 C. fait bien voir en quel sens un disciple d'Augustin pouvait facilement concéder l'unité naturelle de tous les appétits mis par le créateur dans l'âme, et quelle répugnance il devait pourtant sentir à entendre parler d'un „amour“ légitime et vrai des choses sensibles.

et comme l'âme de tous nos autres amours¹⁾. Ce point mériterait d'être élucidé, et cette étude jetterait peut-être quelque lumière sur l'histoire de l'idée de l'amour au Moyen Age. Quant au rapport de l'appétit de la béatitude avec l'amour de charité et avec son contraire, la cupidité, on ne peut le déterminer sans être fixé sur la manière dont Augustin entendait les rapports de la nature et de la grâce.

Quoi qu'il en soit d'Augustin, un de ses disciples du douzième siècle, Guillaume, abbé de S. Thierry, l'ami de S. Bernard, et son second dans ses luttes pour l'orthodoxie, a développé nettement la conception de l'appétit dont nous parlons. La théorie de Guillaume est d'autant plus digne d'attention qu'il est comme un des docteurs classiques de l'amour au XII^e siècle²⁾, et aussi, qu'il est plus éloigné, dans l'expression, des formules dont plus tard la scolastique aristotélicienne revêtit les mêmes idées³⁾.

Pour Guillaume, donc, l'amour divin et l'amour vicieux, la *caritas* et la *cupiditas*, si différents quant à leurs termes, ne sont

¹⁾ Qu'on prenne, par exemple, ce rare chapitre des *Confessions* (II. 6) qui commence par ces paroles: *Quid ego miser in te amavi, o facinus illud meum nocturnum sexti decimi anni aetatis meae?* L'idée qui y est développée, c'est qu'on ne peut désirer aucun bien qui ne se trouve plus purement en Dieu, et qu'ainsi tous nos appétits prouvent que c'est Dieu qui nous a faits: *Ita fornicatur anima, cum avertitur abs te, et quaerit extra te ea quae pura et liquida non invenit, nisi cum redit ad te. Perverse te imitantur omnes qui longe se a te faciunt . . . sic te imitando indicant creatorem te esse omnis naturae* (PL. 32. 681). C'est ajouter au texte, que d'y voir „quod Deus sit menti universalis ratio operandi“, comme l'a fait un scolastique du XVII^e siècle (Juvenalis Ananienensis, *Solis Intelligentiae lumen indeficiens*. Ed. de Paris 1878, pp. 49. 51).

²⁾ Nous connaissons les idées de Guillaume sur l'amour non seulement par une *Exposition des Cantiques des Cantiques* et par de précieuses effusions lyriques (*Meditationes*), mais encore par son *De Contemplando Deo* (appelé parfois *Liber de amore Dei*) et par le *De natura et dignitate divini amoris*, qu'un contemporain, faisant allusion à l'*Art d'aimer* d'Ovide, nomme l'*Anti-Naso*. Les œuvres de Guillaume se trouvent aux tomes 180 et 184 de la Patrologie latine de Migne.

³⁾ Guillaume d'ailleurs connaît le Pseudo-Denys. — Cp. *Aenigma Fidei*, Conclusion (PL. 180. 440 B); — Disp. adv. Abaelardum. c. 5 (ib. 266 C). Il admire Platon d'avoir écrit que Dieu a créé le monde par bonté (ib. c. 7. 270. 271). Remarquer encore l'idée chère à S. Thomas: „Quod naturale, hoc est quod virtutis est“ (*Expositio super Cantica*, c. II. 1. c. 518. cp. *De natura corporis et animae*, I. II. fin. — I. c. 726 C).

que des formes diverses d'une même puissance de l'âme raisonnable, et traduisent un fond d'appétition identique. L'amour est le poids naturel de l'âme qui l'emporte en son lieu ou vers sa fin. C'est la véhémence volonté qu'elle a de son bien. Mais qui considère de plus près les choses s'aperçoit que cet amour naturel tend, de soi et primitivement, vers un seul objet, et que cet objet est Dieu. Donc, toutes les fois que les appétits entraînent l'homme en d'autres directions, on les doit regarder comme des „corruptions“ de l'amour naturel. Si *caritas* signifiait tout amour du souverain Bien, il faudrait dire que les cupidités ne sont que des formes viciées, dégénérées, de la charité.

„(Affectus) qui amor in nobis dicitur . . . corrumpitur saepius morbis animae a te et ad te creatae; ad te solum concreatus et concretus, et reluctans noster affectus legi naturali et reclamans, cogitur vocari gula, luxuria, avaritia, et his similia, qui incorruptus et in sua permanens natura ad te solum est, Domine, cui soli amor debetur . . . amor enim, ut dictum est, et saepe dicendum est, ad te solum est, Domine“ (De Contemplando Deo V. 11. PL. 184. 373 A. B). (Cp. De natura . . amoris PL. 184. 383 B: vitiorum sortitur nomina).

„Amor ab auctore naturae naturaliter est animae humanae inditus . . . Cum debito naturae ordine, spiritus . . . naturali pondere suo, amore suo sursum ferri deberet ad Deum qui creavit eum; carnis humiliatus illecebris, non intellexit . . . Cor . . . ad concupiscentiae carnalis ignem degenere quadam mollitie liquescens, totum defluxit in ventrem . . ., et de ventre in ventris inferiora, omnia confundens, omnia degenerans, omnia adulterans, amoris naturalem affectum pervertens in brutum quendam carnis appetitum“ (De natura . . amoris I. 2. ib. 381 A D).

„Cum enim nihil ametur, nisi quia bonum est, aut bonum putatur, datur intelligi, quoniam soli summo bono omnis amor debetur, et totus amor: et ad ipsum recurrit semper, si non captivus ac vinctus alicubi tenetur, ubi falso bono decipitur. Amori vero nostro, affectui nostro illi naturali, sic est amor Dei, sicut corpori nostro anima sua est“ (Speculum fidei, PL. 180. 391 B). (Cp. Expositio super Cantica, c. I. ib. 490 D).

„Libera a servitute corruptionis id quod tibi soli deservire debet in nobis, amorem nostrum. Amor enim est, qui cum liber est, similes nos tibi efficit . . . Cum enim amamus quamcunque creaturam, non ad utendum ad te, sed ad fruendum in se, fit amor iam non amor, sed cupiditas vel libido, sive aliquid huiusmodi, cum damno libertatis perdens etiam gratiam nominis . . .“ (Expositio super Cantica, Préface, PL. 180. 473 C. D).

„O amor, a quo omnis amor cognominatur, etiam carnalis ac degener“ (ib. 481 B). Cp. „Quantum enim ad animum, amore movemur quocunque movemur“ (ib. c. I. 492 B).

(Le Verbe s'est incarné) „ut amorem nostrum in terrenis dispersum et putrefactum beneficia pietatis exhibendo in se recolligeret, et in novitatem vitae reformaret, et abstractum et emundatum a faece earum rerum, quae cum ipso pariter amari non possunt, secum levaret sursum“ (De Sacramentis c. V. PL. 180. 351 D. cp. Disp. c. VII 276 B).

§ 3.

LA COINCIDENCE DU BIEN DES ESPRITS ET DU BIEN EN SOI.

Il nous reste à rechercher si, chez les prédécesseurs de S. Thomas, la notion de la coïncidence du bien spirituel et du bien en soi éclairait, en quelque manière, la théorie de l'amour.

Aristote, au livre VIII de l'*Ethique à Nicomaque*, se pose la question suivante: „Utrum igitur bonum amant, vel quod ipsis bonum? dissonant enim quandoque haec“ (c. 2. — cf. éd. de Berlin 1155 b. 21—22).

Il distingue, pour répondre, les trois sortes d'amitiés, et déclare que les amitiés fondées sur l'utile et l'agréable sont en dernière analyse égoïstes: le vieillard qui aime par intérêt, le jeune homme qui aime pour son agrément ne sont amis que par accident (ib. 3. p. 1156 a. 10—18). Quant à l'amitié des bons, elle est véritable, étant „illorum gratia“; elle n'est pas accidentelle, mais elle demeure comme la vertu, et elle est telle, que les deux points de vue distingués plus haut (le ἀπλῶς et le ἐκάστῳ) coïncident ici parfaitement: „Et uterque simpliciter bonus, et amico. Boni enim et simpliciter boni, et utiles ad invicem“ (ib. cp. ch. 7. 1157 b. 28)¹⁾.

Aristote ne fait ici que particulariser dans une application spéciale le principe même dont nous parlons: le bien de l'âme vertueuse et le bien absolu coïncident. — La même intuition le guide encore au chap. 8 du livre IX, lorsqu'il examine l'idée de l'amour propre (φιλαυτία) et qu'il se demande „s'il faut s'aimer soi-même plus qu'un autre“. Il accorde que le sage est „magis, maxime philautus“. L'amour propre qui est blâmable, dit-il, c'est

¹⁾ Cp. encore I Eth. c. 9. 1099 a. 13: τοῖς δὲ φιλοκάλοις ἐστὶν ἡδέα τὰ φύσει ἡδέα.

celui qui cherche l'intérêt sensible et corporel, celui qui est au service des passions, des sensations, de ce qui est irrationnel dans l'âme. L'amour-propre qui est louable, c'est le plus extrême, le plus intime, le plus *autocentrique* pour ainsi dire, mais en même temps le moins exclusif¹⁾: „magis . . philautus. Tribuit enim sibi ipsi optima et maxime bona“; il donne tout au *νοῦς*, qui est le plus intime de lui-même. Que devient alors l'idée du sacrifice? Certes, dit Aristote, l'homme vertueux se sacrifiera, il jettera l'argent, les „honneurs“, tous les biens qu'on se dispute, mais il prendra pour lui-même *le bien*, τὸ καλόν. „Car il préfère une volupté courte et intense à de longs jours passés en plaisirs médiocres . . . il préfère une seule action grande et belle à une infinité de minuscules actions. C'est ce qu'il faut dire sans doute de ceux qui meurent pour autrui . . . ils prennent pour eux-mêmes un grand bien.“ Et encore, plus brièvement: „à son ami, l'argent; à lui-même, la grandeur morale: il prend pour soi le plus grand bien . . . C'est cette espèce d'amour propre qu'il faut avoir: οὕτως μὲν οἷον φιλαυτον εἶναι δεῖ²⁾).

La volupté courte et intense que donne la possession du *καλόν* à la fois bien du *νοῦς* et bien en soi, balance et emporte, en vertu de sa spiritualité plus haute, tous les plaisirs des sensations. C'est un autre ordre. Un grand disciple d'Aristote, séparé de lui par treize siècles, Avicenne, ne fait que prolonger la pensée de son maître quand il découvre, chez les animaux même, sous l'apparence du sacrifice, la recherche subtile d'un bien plus exquis. „Le chien de chasse, remarque-t-il, bien qu'il ait faim, apporte le gibier à son maître sans y toucher lui-même; les femelles qui allaitent préfèrent leurs petits à elles-mêmes et risquent leur vie pour les défendre.“ Et pourquoi? à cause, dit-il, des *jouissances intérieures de l'âme, qui dépassent celles du corps*³⁾. Rien, ce me semble, n'est plus vraiment péripatéticien que cette chose qu'Aristote

¹⁾ προίσεται γὰρ . . . τὰ περὶ ἐμάχητα ἀγαθὰ. l. c. 1169 a. 20—21.

²⁾ Cp. p. 21 note 2, le texte cité de S. Thomas (3 d. 29 q. 1 a. 5 ad 3); et aussi (ib. in corpore art.): „Plura bona exteriora sunt impendenda amicis quam nobis ipsis, inquantum consistit in hoc bonum virtutis, quod est nostrum maximum bonum; sed de bonis spiritualibus plus nobis quam amicis impendere debemus et velle.“

³⁾ A. F. Mehrén, *Vues théosophiques d'Avicenne*, p. 19.

n'a pas dite. Puisque la brute a une „âme“, elle n'est pas à jamais emprisonnée dans les limites de sa propre matière; elle est déjà „les autres êtres en quelque façon“, et il est naturel, par conséquent, que nous rencontrions en elle un degré d'amour correspondant. Elle atteint presque à l'amitié et dépasse la grossière convoitise, elle pour qui, cependant, le choix libre n'existe pas. Nous percevons donc ici la continuité entre les deux espèces d'amour; nous comprenons que la raison de leur opposition est dans la nature plus intime et, en apparence, plus „détachée“, des plaisirs de l'âme connaissante, et non point dans je ne sais quelle inexplicable hétérogénéité de l'ordre naturel, où règnerait la pure convoitise, et de l'ordre personnel et libre, où règnerait la pure amitié.

Le Péripatétisme élaborait ainsi une notion de première importance pour la solution du problème de l'amour: celle d'une recherche de soi fondée en nécessité naturelle, inévitable même dans les plus grands sacrifices, mais qui pourtant n'avait rien que de noble et que de beau. Or, le douzième siècle chrétien couvrait de son côté une autre idée, bien différente au premier abord et faite pourtant pour absorber et compléter la notion aristotélicienne. Alcher de Clairvaux, Richard de S. Victor et d'autres encore en avaient trouvé le germe dans certains passages mémorables de S. Augustin; ils la reprenaient sous mille formes diverses, si diverses, en vérité, qu'on a peine d'abord à la reconnaître; la réflexion montre pourtant qu'elle fait le fond même de leur théorie de l'esprit. Cette pensée peut se traduire en ces termes bien simples: „Trouver Dieu, c'est trouver son âme, même quand on paraît la perdre et la sacrifier. Aimer Dieu et s'aimer, c'est la même chose.“ Je la retrouve, toujours identique à elle-même, dans des formules aussi diverses que les suivantes:

S. Augustin: Qui se diligere novit, Deum diligit (De Trinitate, 14. 14. — PL. 42. 1050).

Nescio quo enim inexplicabili modo, quisquis se ipsum, non Deum, amat, non se amat; et quisquis Deum, non se ipsum, amat, ipse se amat (Tract. in Joannem CXXIV. c. 21. PL. 35. 1968)¹⁾.

¹⁾ Les deux textes sont cités par M. Jules Martin dans son *S. Augustin* (Collection Les Grands Philosophes. Paris 1901, p. 243. 244); il observe avec

Hugues de S. Victor: Si enim aliquid plus quam animam tuam diligis, idem ipsum profecto plus quam Deum diligere comprobabis (De Sacramentis, l. II p. 13 c. 10. PL. 176. 537).

Aelred de Rye: Cum enim secundum modum quo Deum diligit, sui dilectio metiatur, tunc solum minus diligit se ipsum, quando minus diligit Deum (Speculum Caritatis, l. III c. 37. PL. 195. 615)¹⁾.

Baudouin du Devon. „... *toto corde tuo* . . cor tuum nondum totum est tuum . . . Si autem . . cor tuum . . . Deo offeras, dans Deo, tuum facis: imo cui das, ille tuum non esse facit; nec potest esse tuum, nisi ille fecerit non esse tuum. Quantum autem dederis de corde tuo, tantum facit esse tuum (Tract. III. De Dilectione Dei, PL. 204. 420). Parmi les damnés, au contraire, „nullus amat Deum; sed nec ibi quisquam amat seipsum“ (ib. 423).

Richard de S. Victor: In humano procul dubio animo idem est summum quod intimum . . per mentis excessum *supra sive intra* nosmet ipsos in divinorum contemplationem rapimur (De gratia contemplationis sive Benjamin maior IV. 23. PL. 196. 167). — Fluit igitur (cor), sed non effluit, quia sic se derivat ad alios, ut a se aliquatenus non recedat . . neque etiam necesse est ut in his excessibus quibus humani spiritus lutosi sensibus divino munere avelluntur, extra se esse dicamus . . . Ubi ergo sunt, inquis? In eo quod interius est sui, profundum est cor hominis et inscrutabile . . quodque et illuc . . castissimo complexu convenient cum dilecto, et ibi melius secum sunt . . (De gradibus caritatis c. 4. PL. 196. 1206). (Cp. l'idée que Richard développe dans le De Eruditione hominis interioris, l. I c. 31. PL. 196. col. 1282. 1283; cf. c. 24).

Guillaume de S. Thierry: Totus quippe pene homo anima est; minima eius portio corpus est. Ideo cum diligit te, Domine Jesu, anima sponsae tuae . . tota sequitur te . . amans perdere semet ipsam in hoc mundo, ut in vita aeterna possideat se in te . . quae tam familiariter resolvitur in te . . in tantum diligit te in se, ut se ipsam in nullo diligat nisi in te (Expos. super Cantica, c. 1. PL. 180. 490).

Idecirco enim videris tibi ignorare me, quia ignoras te . . Cognosce te quia imago mea es, et sic poteris nosse me, cuius imago es, *et penes te invenies me*. In mente tua, si fueris mecum, ibi cubabo tecum, et inde pascam te (ib. l. c. 493. 494).

Quamdiu sum tecum, sum etiam mecum; non sum autem mecum, quamdiu non sum tecum (Meditativae Orationes II. l. c. 208)²⁾.

raison que les passages de ce genre n'ont pas été assez remarqués par ceux qui ont étudié son docteur.

¹⁾ Cp. S. Thomas: „Tantum enim quis diligit vitam animae, quantum diligit Deum“ (opusc. 2. De Perfectione vitae spiritualis, c. 15).

²⁾ Le même Guillaume, dans son recueil des pensées de S. Ambroise sur le Cantique des Cantiques, a relevé la maxime: „Ille mecum est, qui intra se

Selon la conception „extatique“, aimer Dieu, c'est surtout „perdre son âme“; selon la conception thomiste, c'est „la retrouver“. Les passages que nous venons de citer, et ceux en très grand nombre qu'on leur pourrait adjoindre, prouvent que la théorie de S. Thomas représente moins une réaction contre la pensée médiévale, qu'un effort pour la rendre plus une, et plus transparente à elle-même.

CHAPITRE III.

DEUX ÉBAUCHES MÉDIÉVALES DE LA THÉORIE „PHYSIQUE“.

HUGUES DE S. VICTOR ET S. BERNARD.

Sans l'intelligence de la notion d'unité „transcendentale“ comme opposée à l'unité „numérique“, un partisan de la conception physique voyait devant lui deux voies s'ouvrir: ou bien, en dépit des données traditionnelles, il faisait de la convoitise le type unique de l'amour; ou bien, dominé toujours par sa conception quantitative de l'unité, mais scandalisé par ses conséquences, il devait exténuer de plus en plus le principe unitaire, et retomber, à la limite, dans la conception extatique ou dualiste qu'il combattait.

Hugues de S. Victor et S. Bernard, dans leurs ouvrages théoriques, nous fournissent d'excellents exemples de cette nécessité logique de la pensée. On constate dans leurs explications de l'amour pur un défaut d'équilibre qui permet d'apprécier plus justement le mérite original de la solution thomiste.

§ 1.

HUGUES DE S. VICTOR.

Hugues de S. Victor traite le problème de l'amour pur au second livre de son traité *De Sacramentis christianae fidei*, écrit vers 1135. Il commence par déclarer que l'amour est une des

non est; quoniam qui in carne est, non est in spiritu; ille mecum est, qui ex se ipso egreditur . . .“ (PL. 15. 1907 D). Les deux affirmations ne se gênaient aucunement dans une intelligence du XII^e siècle; elles ne sont pas contradictoires, puisqu'elles ne sont pas *secundum idem*, puisque l'homme est tout à la fois chair et esprit. La contradiction commençait quand on prenait les principes en un sens étroit et qu'on en tirait des conclusions systématiques.

deux émotions primordiales (*motus cordis quibus anima rationalis ad omne quod facit agendum impellitur . . . Sunt ergo duo haec (l'amour et la crainte) quasi portae duae, per quas mors et vita ingrediuntur*¹⁾). L'amour est, poursuit-il, un mouvement d'âme naturellement *un*, et c'est selon ses modalités différentes qu'il reçoit différents noms: quand il s'adresse au monde, il se nomme cupidité; quand il tend vers Dieu, il est charité (*ib. c. 4*). Cette manière de partir de l'identité physique des deux amours est caractéristique. L'auteur ne fera pas brèche à son principe. Après avoir indiqué la genèse de l'amour de Dieu, lequel est introduit par la crainte (*c. 5*), il aborde la question de son essence. Certes, dit-il, il faut aimer le prochain pour Dieu, et Dieu pour lui-même. Mais dire que Dieu nous est aimable pour lui-même, c'est précisément dire qu'il est notre bien, notre joie, notre repos . . . " Aimer Dieu, qu'est-ce? C'est vouloir l'avoir. Et aimer Dieu pour lui-même? C'est l'aimer pour l'avoir lui-même. "

Deus autem idcirco propter se ipsum diligendus est, quia ipse est bonum nostrum . . . ut gaudium . . . ut requiem . . . quid est Deum diligere? Habere velle. Quid est Deum diligere propter seipsum? Ideo diligere, ut habéas ipsum (l. c. c. 6. 528. 529).

Quelle absurdité, d'ailleurs, de prétendre aimer Dieu pour lui donner, pour lui faire du bien, et non pas pour en recevoir de sa miséricorde! (c'est à dire de ne pas identifier pleinement, lorsque Dieu en est le terme, l'amour de convoitise et l'amour d'amitié). Ceux qui croient pouvoir séparer, même par la pensée, ces deux choses, l'amour de Dieu et le désir de Dieu pour soi, sont „des sots qui ne se comprennent pas eux-mêmes. "

Ita putas tibi iuberi ut Deum tuum diligas, ut facias vel cupias illi bonum, et non potius ut cupias illum bonum? Non illum amas ad bonum suum, sed amas illum ad bonum tuum, et amas illum bonum tuum . . . Itaque amas illum ad bonum tuum, ut ipse quem amas sit bonum tuum (l. c. c. 7 col. 533).

Mais, disent-ils (suivant la notion commune de l'amour de „bienveillance“), ne puis-je désirer du bien à Dieu?

Supervacua pietate moveris, miserere potius tui. Ille satis habet (ib. ib.).

¹⁾ De Sacr. l. II p. XIII c. 3. PL. 176. 527.

Encore une fois, aimer, c'est vouloir avoir, et aimer gratuitement, c'est vouloir avoir uniquement:

Quid est diligere, nisi concupiscere et habere velle et possidere et frui? si non habetur, velle habere; si habetur, velle retinere . . . Quid est enim diligere, nisi ipsum velle habere? Non aliud ab ipso, sed ipsum, hoc est gratis (ib. c. 7 et 8 col. 334).

La réponse de Hugues au problème de l'amour pur consiste en somme à identifier *quant au concept même* l'amour de convoitise et l'amour d'amitié, en ramenant le second au premier¹⁾. Hugues prend la position diamétralement opposée à celle d'Abélard, qu'il voulait sans doute réfuter²⁾. L'incapacité de sa solution à rendre compte de tout le donné traditionnel, la range d'emblée parmi les théories unilatérales et partielles, et Bossuet n'a pas fait preuve d'un très fin discernement philosophique quand il a cru y reconnaître la doctrine de „tous les docteurs anciens et nouveaux“³⁾. On ne peut nier sans doute que cette théorie à fond augustinien ne fût beaucoup plus voisine que celle d'Abélard, de ce qu'enseignera S. Thomas. Que lui manquait-il donc pour rendre compte des faits, en maintenant le principe physique et unitaire? C'est ce que l'étude d'un illogisme qu'elle renferme permet assez facilement de discerner.

Au chapitre VI^e, Hugues, avec l'amour de Dieu, explique l'amour du prochain. S'il restait rigoureusement fidèle à sa conception égoïste, il devrait ne reconnaître qu'une seule raison qui pût engager l'homme à aimer son semblable, à savoir: la néces-

¹⁾ La comparaison des rayons et du miel (l. c. c. 6 col. 530) eût été pour Hugues une occasion toute naturelle de s'expliquer, s'il eût ramené, comme S. Thomas, l'amour de soi à l'amour de Dieu, la convoitise à la bienveillance.

²⁾ Voir Mignon, *Les origines de la Scolastique et Hugues de S. Victor* t. II pp. 104—105. Nous exposons plus bas la théorie d'Abélard, 2^e partie ch. 2 § 2 B.

³⁾ Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison*. Additions et Corrections, n^o VIII (Ed. Lachat t. 18 p. 673). — Le jugement de Bossuet est précédé d'une fort longue citation de Hugues de S. Victor. M. Dublanchy, dans l'article *Charité* du *Dictionnaire de théologie catholique*, col. 2224, a tort aussi d'identifier la distinction trop simpliste de Hugues entre l'amour mercenaire condamnable et l'amour de charité avec celle communément adoptée par les théologiens. M. Mignon avait vu plus juste (l. c. p. 101). Le passage même de S. Thomas auquel renvoie M. Dublanchy (3 d. 29 q. 1 a. 4) détermine nettement les trois choses que distingue l'opinion commune, là où Hugues de S. Victor n'en veut voir que deux.

sité ou l'utilité de cet amour comme moyen de parvenir à la jouissance du souverain bien, qui est Dieu. En fait, il raisonne autrement, et ne cesse de supposer dans le prochain une autre amabilité, celle qui lui vient de ses rapports personnels avec Dieu, sans qu'elle soit censée faciliter l'obtention de Dieu par nous-mêmes. Je dois, dit-il, aimer le prochain pour Dieu: „proximum autem propter Deum“, ce qui veut dire que Dieu est *notre bien commun*, à lui et à moi.

Proximus autem ideo propter Deum diligendus est, quia cum ipso in Deo est bonum nostrum . . . Istum diligimus ut cum ipso curramus, et cum ipso perveniamus. Illum (Deum) ut gaudium, istum ut gaudii socium; illum ut requiem, istum ut requiei consortem . . . propter Deum, id est quia habet Deum; vel . . quia habiturus est eum; vel ut habeat eum (l. c. c. 6 col. 529).

Il y a désaccord logique entre cette explication du *propter Deum* et le *propter se ipsum* entendu au sens de Hugues. Si *propter se ipsum* signifie *ut habeam ipsum*, si Dieu, par conséquent, ne m'est aimable qu'en tant qu'il est mon Dieu, accessible à moi, acquisition possible du moi, tout amour dérivé de l'amour de Dieu ne pourra être qu'en fonction de cette accessibilité, de mon désir d'acquisition personnelle. Le rapport des autres à Dieu, s'il n'est pas moyen pour moi, est totalement étranger à mon amour. Lorsqu'il dit que le fait de la présence de Dieu chez un autre homme est une raison qui peut suffire à me rendre cet homme aimable, Hugues suppose que je puis aimer le bien divin autrement qu'en le voulant pour moi. Les raisonnements qui lui viennent ici à l'esprit montrent que sa pensée confuse, identique à celle du grand nombre, était moins étroite que sa théorie. Donc, son essai de solution spéculative est un échec, et l'on ne pourra donner au problème de réponse satisfaisante, dans le sens de la théorie „physique“, qu'en découvrant une connexion nécessaire et intrinsèque entre l'amour du prochain et cet amour de soi qui est à la base de l'amour de Dieu.

Passons au chapitre X, où Hugues reprend la question de l'amour du prochain pour lui assigner sa mesure. Il dit avec l'Ecriture: *Dilige proximum tuum sicut teipsum*, et explique que ce commandement est accompli lorsque nous voulons au prochain le même bien qu'à nous-mêmes. Mais l'Ecriture prescrit-elle simi-

litude ou égalité, quand elle dit: tu aimeras comme toi-même? Les dialecticiens de l'époque s'embarrassaient d'une foule de questions fondées sur des suppositions impossibles, se demandant par exemple si un homme devrait préférer à son propre salut le salut de *plusieurs* autres, dans la vue d'augmenter ainsi la gloire de Dieu. Ces problèmes sont visiblement à charge à notre auteur, il les regarde comme de nuisibles frivolités (*Sic vadunt quaestiones hominum, et inquietant homines semet ipsos cogitationibus suis*). Il y répond cependant, et, forcé de s'expliquer à propos d'une question nouvelle, indique sans le savoir d'heureuses retouches à faire à ses précédentes théories.

L'amour de soi, dit-il en substance, n'est pas un amour commensurable avec l'amour du prochain: ces deux termes ne peuvent se substituer l'un à l'autre comme des équivalents. L'amour de soi est la condition nécessaire et comme la forme de l'amour d'autrui; on ne peut donc parler de renoncer au premier pour le second.

Si enim proximum suum sicut se ipsum diligit, quomodo proximum diligit cum se ipsum non diligit? . . . Itaque se ipsum primum bene diligere debet, ut postea secundum se bene diligat et proximum suum . . . nec totum mundum contra animam tuam diligere debes . . . *Dilige proximum tuum sicut te ipsum* . . . Cupit bonum, primum quidem sibi, deinde illi. Non enim amat illum sicut se, nisi prius amet se . . . Nihil enim proximo debet nisi post illud et secundum illud quod sibi debet (l. c. c. 10 col. 537. 538).

L'amour de soi, étant ainsi condition générale de l'amour des autres, a la même amplitude que l'amour de Dieu. Comme d'ailleurs on l'a vu, aimer Dieu, c'est vouloir Dieu pour soi. Donc l'amour légitime de soi et l'amour de Dieu sont non seulement d'extension égale, mais rigoureusement identiques. Nous ne lisons pas de précepte explicite de l'amour de soi, c'est que ce précepte était contenu ailleurs: non dans le commandement de l'amour des hommes, mais dans celui de l'amour de Dieu. Hugues le répète à plusieurs reprises.

Si enim aliquid plus quam animam tuam diligis, idem ipsum profecto plus quam Deum diligere comprobaris; quia animam tuam non diligis nisi in eo solo quod bonum illius, quod Deus est, diligis . . . Distinxit ergo Scriptura . . . primum praecipiens homini ut Deum diligit, intendens utique ut in eo ipso se ipsum diligat, quia diligere

se ipsum non aliud est quam bonum suum diligere . . . Si enim tantum se diligit quantum bonum suum diligit, et tantum bonum suum diligit, quantum diligit Deum, consequens erat ut tantum diligeret proximum quantum Deum, si eum tantum diligeret quantum se ipsum. Propterea non illi dicitur ut illum tantum diligit, sed ut in eo in quo se diligit, illum diligit, et quod sibi cupit, illi cupiat . . . Secundum hunc itaque modum non nisi duo sunt praecepta caritatis (l. c. c. 10 col. 537. 538. 539).

Le mérite de ce chapitre est d'avoir vu l'erreur *quantitative* qui était à la base du principe des adversaires, et les jetait dans des problèmes sans issue. Hugues a compris, malgré tous les artifices de langage qu'on trouve dans l'Écriture même, qu'aimer Dieu, c'est en quelque façon l'aimer pour soi; dans ce cas particulier le *huic* et le *illud* coïncident, et, comme Bossuet devait le dire plus tard, Dieu „est lui-même indivisiblement et les personnes qu'on aime, et le bien qu'on aime, qu'on cherche en elles“ ¹⁾. Il a expliqué comme des figures de rhétorique les fameuses phrases de Moïse et de S. Paul, si chères aux partisans des suppositions impossibles ²⁾.

Mais la faiblesse du même chapitre, comparativement aux pages que S. Thomas écrira plus tard sur le même sujet, tient elle aussi à une illusion quantitative dont Hugues n'était pas parvenu à se débarrasser. L'amour du prochain ne doit pas être mis sur la même ligne que l'amour de soi. il ne fait pas nombre avec lui. Mais d'autre part, il ne pouvait lui être subordonné, puisque Hugues n'était pas arrivé (dans le chap. VI) à découvrir entre ces deux amours de connexion nécessaire et intrinsèque, et qu'ici même celle qu'il tente d'assigner est évidemment superficielle et *par accident* ³⁾. Il arrive donc qu'en ce chapitre X l'auteur se contredit, affirmant d'une part sa formule égoïste du principe

¹⁾ Bossuet, *Seconde instruction sur les états d'oraison*. Ed. Levesque. Paris 1897 p. 269.

²⁾ Quand on ne peut pourvoir à la fois aux nécessités du prochain et aux siennes propres, dit Hugues, qu'on commence par soi. „De reliquo enim si deest effectus, sufficit affectus. Et fortassis propter hunc affectum ostendendum, Moyses de libro scripto deleri petiit, et Paulus pro fratribus anathema a Christo fieri concupivit . . . affectus enim loquebatur . . .“ (l. c. c. 10. 538).

³⁾ Verum enim bonum cum caritate felicius possidetur (l. c. c. 10 col. 539). Il est clair que cette remarque n'empêche pas la réduction de tout amour à l'égoïsme strict.

physique: „Omnis qui diligit, sibi diligit; quia desiderat et habere cupit quem diligit“; caractérisant d'autre part l'amour sincère du prochain comme une exception à cette règle: „Dilige . . proximum tuum sicut teipsum diligendo illi bonum quod diligis tibi. Hoc est enim illum diligere, bonum illi diligere. Nam bonum illius diligere posses etiamsi illi non diligeres. Posses enim tibi diligere aut alteri cuilibet et non illi; et ita illum non diligeres“ (col. 537).

Cette contradiction eût disparu si Hugues avait pu considérer chaque substance du monde comme un membre d'un corps, comme une partie qui désire le bien du tout plus qu'elle ne désire le sien propre. Si chaque être particulier aime l'Etre infini plus que soi-même, et ne s'aime soi-même que parce qu'il aime l'Etre infini, non seulement l'amour de soi ne peut s'opposer à l'amour de Dieu (puisqu'il ne s'en distingue pas adéquatément), mais encore l'amour de Dieu (qu'on atteint et qu'on vise par l'amour de soi) peut être désintéressé, ce que n'avait pas compris Hugues: on s'aime comme partie, on peut donc être naturellement porté à se sacrifier soi-même pour les autres parties, si on les juge plus nécessaires au bien du tout, et cela même est fondé en l'amour de soi.

§ 2.

S. BERNARD.

S. Bernard est au premier rang des théoriciens de l'amour au douzième siècle. Il nous faudra citer copieusement ses sermons lorsque nous traiterons de la „conception extatique“, qu'on pourrait être même tenté de caractériser comme la „conception bernardienne“ par excellence. Elle semble cependant ne s'être développée chez lui que peu à peu, à mesure que sa vie intérieure s'approfondissait. En des écrits antérieurs, qui traitent de l'amour théoriquement et *ex professo*, l'ensemble de ses principes et de ses notions définies doit être rapporté à la „conception physique“. On sent déjà, d'ailleurs, à certaines habitudes de langage, que d'autres principes, sous forme de présuppositions implicites, mais puissantes, dominant déjà sa pensée et l'entraîneront peut-être un jour dans un sens différent. La doctrine qu'il expose n'est donc pas parfaitement cohérente. Et les illogismes

que l'analyse y décèle sont très propres à faire voir quelles intuitions lui manquaient pour qu'il pût faire entrer dans la conception physique, telle qu'il se la formulait, les éléments nouveaux que sa propre vie intérieure lui présentait comme des faits.

La doctrine que nous étudions ici est contenue tout entière dans le traité „de Diligendo Deo, ad Haimericum S. R. E. Cardinalem et Cancellarium“, écrit vers 1126 (PL. 182, 973—1000). (Il vaut mieux commencer la lecture de ce traité par les quatre derniers chapitres, où l'auteur reproduit une lettre sur la charité, qu'il avait précédemment écrite aux religieux de la Chartreuse. C'est la lettre XI^e de l'édition Migne, l. c. 110—115. Mabillon la date de 1125 environ).

Toute la charpente doctrinale qui soutient le traité *de Diligendo Deo* est „gréco-thomiste“. L'auteur s'occupe et du *fondement*, et de la *genèse* de l'amour.

Or, le *fondement* de l'amour, c'est, dit-il, la communication des biens dont Dieu est principe, et l'homme, terme. Nous devons aimer Dieu pour son mérite et pour notre avantage, *merito suo, commodo nostro*. Et, pour développer le premier de ces deux points, il explique les dons que Dieu nous a faits; pour développer le second, il explique les dons qu'il nous fera. D'un bout à l'autre, Dieu est donc considéré comme le bien de l'homme.

Les biens de l'ordre naturel (comme „le pain, le soleil, l'air“, „la noblesse de la nature humaine, la science, la vertu“ ch. II) réclament déjà l'amour de toute créature raisonnable, car la raison dit à tous les hommes qu'ils doivent aimer entièrement celui auquel ils se doivent tout entiers.

Meretur ergo amari propter se ipsum Deus et ab infideli, qui etsi nesciat Christum, scit tamen se ipsum. Proinde inexcusabilis est omnis etiam infidelis, si non diligit Dominum Deum suum ex toto corde, tota anima, tota virtute sua. Clamat nempe intus ei innata et non ignorata rationi iustitia, quia ex toto se illum diligere debeat, cui se totum debere non ignorat (II. 6. 978).

Utquid enim non amaret opus artificem, cum haberet unde id posset? (V. 15. 983).

Viennent ensuite les dons de la grâce, passion et résurrection, incarnation et gloire. C'est une communication de Dieu même, surajoutée aux dons naturels, et que l'auteur résume ainsi:

Illum non solum mei, sed sui quoque ipsius teneo largitorem (V. 15. 983).

Passant (chap. VII) aux *avantages* que trouve l'homme dans l'amour de Dieu, S. Bernard ne peut, naturellement, que redire les mêmes choses sous une forme nouvelle. Il expose donc que Dieu seul, étant le bien spirituel infini, peut rassasier l'appétit de l'homme.

Inest omni utenti ratione naturaliter appetere potiora ... citra summum vel optimum quiescere non potest ... Benedic, anima mea, Domino ... ipse est quod desideras ... Ipse dat occasionem, ipse creat affectionem, desiderium ipse consummat ... Se dedit in meritum, se servat in praeium, se apponit in refectione animarum sanctarum, se in redemptione distrahit captivarum (VII. 18, 21, 22. 985. 987).

Voilà pour le fondement de l'amour. Quant à sa genèse, l'idée qui domine aussi bien la *Lettre aux Chartreux* que les cinq chapitres qui la précèdent dans le traité, c'est qu'il y a continuité entre l'amour propre et le saint amour, que l'amour est un mouvement un et continu dont l'origine est égoïste. Idée notable, assurément, et trait essentiel de la conception gréco-thomiste. S. Bernard va même plus loin que S. Thomas, car l'amour propre qu'il place au point de départ est un amour propre étroit, un amour propre vicieux, celui qui caractérise la nature pécheresse:

Quia carnales sumus et de carnis concupiscentia nascimur (cp. VIII. 23), necesse est ut cupiditas vel amor noster a carne incipiat; *quae si recto ordine dirigitur*, quibusdam suis gradibus duce gratia proficiens, spiritu tandem consummabitur: quia non prius quod spirituale, sed quod animale, deinde quod spirituale (XV. 39. 998).

Les degrés de l'amour ici mentionnés sont au nombre de quatre, qui sont les suivants: 1^o *homo diligit se ipsum propter se ipsum*; 2^o *Amat iam Deum, sed propter se, non propter ipsum*; 3^o *Deum homo diligit, non propter se tantum, sed et propter ipsum*; 4^o *nec se ipsum diligit homo nisi propter Deum* (VIII. IX. X. — Cp. XV. où la formule du troisième degré d'amour est: *non iam propter se, sed propter ipsum*).

Conformément à cette manière de voir, la *cupiditas* est conçue par S. Bernard comme le fond même d'appétit naturel que la *caritas* maintiendra en le dirigeant. Il n'y a qu'un seul courant de l'appétition humaine, qu'il s'agit de canaliser. L'amour

parfait consistera non pas dans la destruction, mais dans la juste subordination des tendances inférieures: amour du corps et des biens physiques, crainte qui faisait aimer *non sponte*, désir qui faisait aimer *non gratis*:

Bona itaque lex caritas et suavis . . . servorum et mercennariorum leges . . . utique non destruit, sed facit ut impleantur . . . Nunquam erit caritas . . . sine cupiditate . . . ordinat cupiditatem . . . Cupiditas tunc recte a superveniente caritate ordinatur, cum . . . bonis meliora praeferuntur, nec bona nisi propter meliora appetuntur. Quod cum plene per Dei gratiam assecutum fuerit, diligitur corpus, et universa corporis bona tantum propter Deum, Deus autem propter se ipsum (XIV. 38. 997. 998).

Dans cet exposé de la doctrine du *De Diligendo Deo*, nous l'avons dépouillée à dessein des formes oratoires et imaginatives dont l'auteur l'a revêtue. Moins technique, plus littéraire que le *De Sacramentis* du Victorin, le traité de S. Bernard cache aussi plus habilement ses illogismes, qu'une observation attentive parvient pourtant à déceler.

Un premier illogisme, assez aisément visible, est celui de ce chapitre VII qui devait être invoqué, lors des luttes du quiétisme, et par Fénelon, et par ses adversaires. La manière dont l'auteur, au début de ce chapitre, parle de la récompense de l'amour, fait supposer qu'il va y traiter des récompenses qui ne sont pas Dieu lui-même. Le premier paragraphe pourrait, en effet, se résumer ainsi: „Je vais prouver que l'amour de Dieu n'est jamais sans récompense, bien que celui qui aime vraiment ne recherche d'autre récompense que Dieu lui-même“ ¹⁾. Or, dans le courant du chapitre, il n'est question que du rassasiement de l'âme *par Dieu*. On pouvait donc, avec une égale vraisemblance, soutenir ou que l'auteur condamnait comme contraire à la pureté de l'amour, le désir de posséder Dieu, ou qu'il exceptait ce désir de ses condamnations. La vérité est que la pensée n'est pas parfaitement conséquente avec elle-même. Si l'on accorde que le

¹⁾ Non enim sine praemio diligitur Deus, etsi absque praemii intuitu diligendus sit . . . Verus amor . . . habet praemium, sed id quod amatur . . . Deum amans anima aliud praeter Deum sui amoris praemium non requirit“ (VII. 17. l. c. 984. 985).

véritable amant désire la possession réelle de l'objet aimé, l'on ne peut plus écrire, en toute rigueur logique: „Verus amor se ipso contentus est.“ S. Bernard joint ici la notion gréco-thomiste de l'essentielle indigence de l'amour, avec la notion extatique de sa pleine suffisance.

Une autre déviation de la pensée de S. Bernard est plus délicate à suivre, et plus intéressante. Il est remarquable qu'à l'apogée de l'amour (quatrième degré), en l'état „où l'on ne s'aime plus que pour Dieu“ (X. 27. 990. XV. 39. 998), il ne nous dit pas que l'amour de soi est d'autant plus intense, plénier et conscient, qu'il est plus éclairé et mieux réglé, mais il nous parle au contraire, d'„oubli“ de soi, d'„annihilation“, de „perte“.

Amor iste mons est, et mons Dei excelsus . . . Caro et sanguis, vas luteum, terrena inhabitatio quando capit hoc? Quando huiusmodi experiatur affectum, ut divino debriatus amore animus, oblitus sui, factusque sibi ipsi tanquam vas perditum, totus pergat in Deum . . .? Te enim quodam modo perdere, tanquam qui non sis, et omnino non sentire te ipsum, et a te ipso exinaniri et penè annulari, caelestis est conversationis, non humanae affectionis (X. 27. 990. cp. XV. 39. 998).

Il ne faut pas trop insister sur ces expressions, parce que, dans les développements qui suivent, S. Bernard n'emploie plus ces termes d'*anéantissement*, et présente le suprême degré d'amour comme une *spiritualisation* de l'homme par son union avec Dieu¹⁾.

¹⁾ Manebit quidem substantia, sed in alia forma, alia gloria, aliaque potentia (X. 28. 991) — tota haec (cor et animam) ex toto ad Deum colligere, et divino infigere vultui (X. 29. 992) — ut iam nil de carne haberet cogitare, sed totus in spiritu memoraretur iustitiae Dei solius (XV. 39. 999). Il est même très remarquable, dans le sens thomiste, que S. Bernard affirme l'impossibilité de la spiritualisation complète avant que l'âme ait repris son corps en la résurrection (X. 29. XI). Cela revient à dire qu'on ne peut pleinement posséder Dieu sans pleinement se posséder soi-même, et que ce *proprium* dont il faut se débarrasser pour arriver à la perfection de l'amour (nn. 28, 30, 31), ce n'est pas l'appétit naturel, c'est une sollicitude qui gêne, resserre et restreint l'appétit naturel (cp. 29. 992: huic fragili et aerumoso corpori intenta et distenta, 30. 993: quo vel modice intentio reflectatur). Cp. l'assertion de S. Thomas: „Vellet anima sic coniungi Deo, quod non separaretur a corpore“ (Quaest. Disp. de Caritate, a. 11 ad 8), et en général sa conception de l'amour comme une tendance non tant à la destruction de l'individualité, à sa mortification, qu'à sa soumission, à son information par l'Être aimé. Sur l'amour comme forme de l'aimant, v. 3 d. 27 q. 1 a. 1 et a. 3 ad 2. — Ver. q. 26 a. 4. — De Spe a. 3, etc. S. Bernard atteint à la même idée quand il refuse de voir l'idéal de

Elles ont pourtant leur importance, parce qu'elles font voir qu'aux yeux de l'auteur la personnalité individuelle des esprits *semble* comme un obstacle à la perfection de l'amour. Il s'exprime comme si elle disparaissait à la limite, là où l'amour est le plus amour, le plus pur de tout mélange étranger. Revenons maintenant aux premiers chapitres. S. Bernard, même lorsqu'il s'agit de Dieu aimant les créatures, conçoit la pureté de l'amour *négativement*, comme une absence de recherche personnelle ¹⁾. Lui-même paraît souffrir de ne pouvoir aimer Dieu „gratuitement“, sans rien lui devoir; aimer autrement, cela ne lui paraît pas être aimer dignement. Il parle comme si la créature était prise de regret de n'en pouvoir faire autant que son créateur, tourmentée de je ne sais quel rêve de l'égaliser ²⁾. Bref, l'on dirait qu'il oublie ce qu'il a pourtant répété par trois fois, à savoir que l'homme tient de Dieu son être tout entier (II. 6. — V. 14. — V. 15), et que, exceptant de cette largesse divine la *personnalité* même de l'homme, il substitue, comme fondement de notre amour pour Dieu, à l'idée de *création*, l'idée de *donation* libre entre deux termes préexistants, que n'unissait aucun lien de nature.

Ces remarques, qui portent sur des manières de parler et des figures oratoires, doivent sembler bien insignifiantes au premier

l'amour dans l'état du martyr qui souffre pour son Dieu (X. 29. 992), mais le place en „cette défaillance des âmes qui est leur état parfait“ (ille defectus animorum qui perfectus et summus est ipsorum status, XI. 30. 993), et qui présuppose, comme on l'a vu, la parfaite possession de soi. La glorification répond ainsi pleinement à la Rédemption, dont il avait été dit: Ubi se dedit, me mihi reddidit (V. 15. 983)

¹⁾ Et vera huius caritas maiestatis, quippe non quaerentis quae sua sunt. Quibus autem tanta puritas exhibetur? . . . (I. 1. 975). Cp. au ch. XII. 34, l'opposition de *bonus mihi*, et *bonus in se*, comme chez Abélard (v. p. 74) et aussi les expressions exclusives de X. 28.

²⁾ Quid quod amor ipse noster non iam gratuitus impenditur, sed rependitur debitus? . . . Deus meus, adiutor meus, diligam te pro dono tuo, et modo meo, minus quidem iusto, sed plane non minus posse meo: qui, *etsi quantum debeo non possum*, non possum tamen ultra quod possum (VI. 16. 984). A chaque nouveau bienfait de Dieu, la même question se pose: „Quod si totum me debeo pro me facto, quid addam iam et pro refecto et refecto hoc modo?“ (V. 15. 983). Cp. le sermon de Quadruplici debito (De Diversis Serm. 22 — PL. 183. 595), où le regret de ne pouvoir égaler Dieu en son amour transparaît encore plus naïvement.

abord. De fait, il n'y aurait pas lieu de s'y arrêter, si toute la littérature de l'amour au Moyen Age se réduisait au traité dont nous parlons. Mais la seconde partie de notre travail fera peut-être qu'on trouvera quelque intérêt à ces minces détails, parce qu'on y verra une amorce ou une trace de la conception de l'amour que nous appelons „extatique“. Cette conception, en effet, suppose à l'origine de l'amour deux termes personnels qu'elle considère en faisant abstraction de leurs relations de natures, et place le but idéal de l'amour dans le sacrifice total de la personnalité aimante à la personnalité aimée. Dans la mesure où l'on partage cette manière de voir, l'on se rend moins capable d'exposer exactement la solution „physique“. Les principes de S. Thomas sont diamétralement opposés, puisqu'il tient 1^o qu'on aime Dieu comme l'être infini, source de tout l'être; 2^o que Dieu, „forme pure“ et qui ne fait nombre avec rien, peut, à cause de sa subtilité infiniment exquise, pénétrer et „informer“ les esprits créés, de telle sorte que, plus ils sont possédés de Lui, plus ils „se retrouvent“.

SECONDE PARTIE.

LA CONCEPTION „EXTATIQUE“.

La seconde conception, la conception „extatique“, est plus difficile à définir avec précision que la conception physique, parce qu'elle n'est jamais arrivée à se constituer en un ensemble complet de doctrine. A vrai dire, on peut douter qu'elle en fût capable, et si la pousser à bout, ce n'est pas la vider de toute intelligibilité.

Si pourtant l'on voulait, — ce que nos médiévaux n'ont jamais fait, — mettre en relief le principe qui la domine, le meilleur parti à prendre serait sans doute de la caractériser par la prédominance de l'idée de *personne* sur l'idée de *nature*. C'est parce que l'amour est purement conçu comme tendant d'une *personne* à une *personne* qu'il est conçu comme *extatique*, comme violentant les inclinations innées, comme ignorant les distances naturelles, comme une pure affaire de liberté. Chez S. Thomas, au contraire, la personnalité individuelle elle-même est conçue comme une participation de Dieu, et rentre ainsi dans la nature. — C'est l'idée implicite de la personnalité comme indépendante de la Divinité qui a empêché la conception extatique d'aboutir à des formules intellectuelles nettes: en allant au bout d'elle-même, elle se fût trouvée incompatible avec le dogme ¹⁾.

¹⁾ Sur cette question de l'amour *personnel* et de l'amour *naturel*, on peut voir les pages consacrées à Richard de S. Victor et à Alexandre de Halès par le P. de Régnon, S. J. au tome II de ses *Etudes de théologie positive sur le mystère de la Trinité* (Paris 1892), surtout les pages 292-305 et 408-430. Il souligne d'une manière suggestive, dans la doctrine trinitaire de ces deux auteurs, l'idée de la libre émanation d'amour. Mais il est remarquable que tout son développement sur les deux sortes d'amour qu'il dit „irréductibles“

On s'explique dès lors sa fortune au Moyen Age. Exposée sous forme oratoire ou poétique, elle ne manquait guère de plaire; à l'analyse philosophique elle apparaissait fuyante et inconsistante. Tout naturellement donc, ceux-là même qui, dans le feu de l'inspiration, en ont donné les formules les plus violentes et les plus naïves, — un S. Bernard, un Hugues de S. Victor, — n'ont pas su ou pas voulu la reconnaître dans certaines conséquences étranges qu'on leur en présentait, et ils ont défendu, comme théoriciens systématiques de l'amour, des idées toutes différentes de celles qui avaient inspiré leurs libres épanchements. La doctrine de

(p. 303), (l'amour naturel, centripète, qui vise „non les personnes, mais les natures convenables à la nature individuelle du sujet aimant“ (p. 295), l'amour d'amitié, centrifuge, désintéressé, libre, qui vise une personne), que tout ce développement dis-je, suppose une notion de l'unité personnelle tout autre que celle de S. Thomas. Si l'on admet avec ce dernier que l'unité des êtres conscients comporte différents degrés, l'on ne s'étonne plus de rencontrer dans l'amour paternel des brutes cette image de l'amour „personnel“ et désintéressé, que les partisans de la complète discontinuité constatent (Régnon p. 302) sans pouvoir l'expliquer. En d'autres termes, pour S. Thomas, tout amour est „centripète“, mais aucun être créé ne se comporte, dans ses appétitions naturelles, comme s'il était le centre de tout. L'idée implicite de l'égalité des personnalités comme telles suggère naturellement celle de leur indépendance native: dès lors, l'amour qui soumet une personne à une autre apparaît comme un sacrifice, et la coexistence de plusieurs amours, comme un conflit. On relève facilement, chez nos auteurs du XII^e siècle, des indices de cette conception quantitative. S. Bernard, par ex., semble s'étonner que, l'amour étant tout à Dieu, l'on puisse encore aimer les Anges: „Quid enim extra ipsum relinquit ceteris?“ (In Ps. qui habitat serm. 12 n. 7. PL. 183. 234). Cp. l'adversaire cité par Guillaume d'Auvergne, De Virtutibus c. 9. t. I p. 127 a. A, cf. 128 a. D. — Pierre de Poitiers devance la solution thomiste, quand il remarque: „Utrum autem magis sit diligendus Deus quam Deus et proximus simul . . videtur quidem incongrue dictum, quia non est diligendus proximus nisi propter Deum“ (Sententiarum lib. III. PL. 211. 1096). D'autre part, si l'on se rappelle les idées de S. Thomas sur l'individualité humaine, et les restrictions que sa potentialité matérielle apporte à son développement d'être intelligent, on comprendra qu'il n'eût point de peine à faire sienne la doctrine ascétique d'un S. Bernard. En tant qu'elle est contraignante et qu'elle s'obstine dans l'illusion animale qu'il y a un bien particulier, l'individualité doit être sacrifiée. Mais sacrifier ses limites, c'est se gagner, puisque l'âme est intelligente, c'est à dire puissance du tout. La doctrine de S. Thomas ne s'oppose à la conception extatique qu'au point où celle-ci cesse d'être effusion lyrique pour devenir théorème d'ontologie. Il est pleinement d'accord avec l'école de S. Bernard, quand celle-ci place la perfection suprême dans le passage du *status rationalis* au *status spiritualis* (V. la Lettre aux Frères du Mont-Dieu, PL. 184. 315 et ib. pp. 407. 416).

l'amour extatique se présente à nous sous forme de pièces et de morceaux; c'est une „mentalité“ plutôt qu'une „théorie“.

De quel droit, dès lors, la faire figurer dans l'histoire de la pensée médiévale? Les pages qui suivent répondront suffisamment, j'espère, à cette question. Car non seulement on a tenté d'y décrire la conception extatique de l'amour, en énumérant ses quatre principaux caractères, expliqués par un choix des textes qui ont paru les plus expressifs, mais on a joint à l'explication de chacun de ces caractères l'indication des spéculations didactiques qui, dans le domaine philosophique et théologique, paraissent devoir logiquement s'y rattacher. Mentionner dans l'histoire des idées de simples „motifs“ oratoires et lyriques, quelle que soit la faveur dont ils aient joui, pourrait sembler hors de propos; il n'en est plus de même si l'on peut y retrouver l'origine de doctrines nettement classées et définies.

CHAPITRE I.

PREMIER CARACTÈRE: DUALITÉ DE L'AIMANT ET DE L'AIMÉ.

§ 1.

Dans la conception physique, l'unité est la raison d'être et l'idéal de l'amour, comme elle est sa fin. Il en est bien autrement dans la conception extatique: la pluralité, ou tout au moins la dualité, y est présentée comme un élément essentiel et nécessaire du parfait amour. L'amour égoïste est essentiellement imparfait, il n'est pas digne du nom d'amour.

Nos écrivains nous indiquent eux-mêmes où il faut chercher la source de cette pensée, en se référant au mot de S. Grégoire le Grand:

Minus quam inter duos caritas haberi non potest. Nemo enim proprie ad se ipsum habere caritatem dicitur, sed dilectio in alterum tendit ut esse caritas possit (In Evang. hom. 17 n. 1. PL. 76. 1139).

On peut encore citer S. Hildefonse:

Haec (caritas) a duobus incipit, vel ab homine et Deo, vel coram Deo ab homine et proximo. In uno enim experimentum dilectionis minime patet, quia cui se vel quid sibi quisque connectat, singularitas non

habet (*De itinere deserti*, c. 90. PL. 96. 192) (Voir aussi Paschase Radbert *De fide, spe et caritate, Lib. de Caritate*, c. II. PL. 120. 1462).

On remarquera que S. Grégoire semble faire de la „*caritas*“ (qui requiert dualité de termes) une espèce particulière du genre *amour*.

Certains écrivains du XII^{ème} siècle sont de son avis sur ce point. „*Caritas est motus mentis ex fide procedens, quo diligimus Deum propter ipsum et proximum propter Deum quae ad minus inter duos habetur*“ (Alexandre III. *Sententiae*. Ed. Gietl, p. 315). S. Thomas restreint encore davantage l'application du mot de S. Grégoire (2^a 2^{ae} q. 25 a. 4 ad 1).

D'autres poussent leurs exigences jusqu'à appliquer à toute sorte d'amour ce qu'il avait dit de la charité. Guillaume d'Auvergne mentionne leur opinion dans son traité *de Virtutibus*¹⁾; il l'embrasse dans son *de Trinitate*:

Non enim congruit proprie, ut aliquis semet ipsum amare dicatur; amor enim omnis relatio est, et ad aliud se habet (*De Trinitate* c. 21. *Opera*. Paris. Couterot 1674. tome 2. 2^e p. fol. 26^a).

La même conception ressort très clairement d'un célèbre chapitre d'Abélard. Traitant de la procession du S. Esprit, qu'il conçoit comme „la bénignité divine“, il cite le texte de S. Grégoire, et ajoute ces paroles, qui devaient exciter l'indignation des orthodoxes²⁾:

1) Mirabile autem et difficile videtur ad cognoscendum, utrum aliquis diligat se, an etiam diligere possit? dilectio enim vinculum est et ligatura, quomodo autem potest esse vinculum eiusdem ad semet ipsum aut ligatura? . . . Amplius . . . cum relatio sit, quomodo erit unius ad se? . . . (his rationibus) inducti sunt aliqui ad credendum, quod nemo potest diligere se (*De Virtutibus* c. 9. Ed. citée dans le texte, p. 125). L'auteur, d'ailleurs, préfère l'opinion opposée: „Melius autem ac rectius sciendum est, quod amor potest esse et est alicuius ad se.“ Il distingue l'amour de convoitise et celui d'amitié, et conclut: „Unumquodque animal naturaliter diligit se ex diffinitione amoris, cum naturaliter sibi quaerat bona, vel utilia, atque salubria . . . Iste amor non est quasi vinculum vel ligamen eiusdem ad se, sed magis substantiae in qua est et eorum quae sunt utilia vel salutaria eidem“ (ib. 126).

2) V. Guillaume de S. Thierry, *Disputatio adversus Abaelardum* c. 4 (PL. 180. 260): „Hic Theologus noster palam omnibus est quomodo carnem potius sapiat quam spiritum, hominem quam Deum. Moveri enim affectu, sive in aliquid extendi, quam inconveniens sit incommutabili Deo, luce clarius est . . . Super quo, quod B. Gregorius de caritate videlicet proximi, hominis ad homi-

Procedere itaque Dei est, sese ad aliquam rem per affectum caritatis quodam modo extendere, ut eam videlicet diligat ac se ei per amorem coniungat.

Et plus loin :

Dicitur . . . Spiritus . . . minime gigni, sed magis procedere, hoc est se per caritatem ad alterum extendere, quia quodam modo per amorem unusquisque a se ipso ad alterum procedit: cum proprie, ut dictum est, nemo ad se ipsum caritatem habere dicatur aut sibi ipsi benignus esse, sed alii. Maxime autem Deus, qui nullius indiget, erga se ipsum benignitatis affectu commoveri non potest, ut sibi aliquid ex benignitate impendat, sed erga creaturas tantum quae semper donis gratiae eius indigent. Quodam itaque modo a se ipso Deus ad creaturas exire dicitur per benignitatis affectum sive effectum, cum hoc ipsum quod benignus est aut benigne aliquid ex caritate agit, secundum affectum sive effectum quem in creaturis habeat dicatur. Tunc vero in se per benignitatem remaneret, si sibi benignus esse posset, aliquam in se beneficentiam exercendo (*Theologia Christiana*, lib. 4. — PL. 178. 1299—1300. Les mêmes textes se retrouvent, avec des différences insignifiantes, dans l'*Introductio ad theologiam*, l. II c. 14, ib. 1072—1073).

On retrouve encore l'idée de la nécessaire dualité des termes de l'amour dans un passage assez mal raisonné de Pierre de Blois (*Tract. de caritate Dei et proximi*, c. 32. — Pl. 207. 931).

Enfin, elle est impliquée en deux formules très usitées au Moyen Age: l'amour est un *lien*, l'amour est un *don*¹⁾.

nem, dicit, ipse ad Deum transfert, quasi ex hoc probans, quod caritatem Deus ad semet ipsum, sive in semet ipso non habeat, nec caritas Dei caritas sit, nisi per eam in aliud aliquid Deus se extendat."

¹⁾ La métaphore du *lien* d'amour, qui, comme on l'a vu à la p. 50, n. 1, constitue, chez Guillaume d'Auvergne, un argument en faveur de la conception dualiste de l'amour, est extrêmement courante et classique. Voir S. Augustin *De Trinitate* VIII. 10. 14 (PL. 42. 960). Raban Maur *Hom. 46, de Caritate* (PL. 110. 86). Guillaume d'Auvergne, *De Trinitate* c. 43 (t. 2, 2^{ème} p. P. 55). — *De Virtutibus* c. 11, t. I p. 135, *de Retrib. Sanctorum* ib. p. 323 — *de Moribus* c. 4 ib. pp. 207, 208, 209, 210 — Guillaume d'Auxerre *Summa* I. I c. 6 q. 7 ad 3 — Albert le Grand 1 p. q. 31 m. 2 — 4 p. q. 12 m. 1 a. 1 § 3 — Alexandre de Halès 1 p. q. 43 m. 3 a. 3 — S. Bonaventure 1 d. 10 a. 2 q. 2 „Amor propriissime nexus est" S. Thomas 1 q. 37 a. 1 ad 3 etc.

Il en est de même de l'idée de *don*. „Esse amorem est esse donum . . . causari autem in quantum donum est causari alii, non sibi" (Guillaume d'Auvergne, *De Trinitate* c. 15). „Quid est amor habitus, nisi largitas, et amor actus, nisi donum? . . . Largitas autem et datio non sunt unius ad se" (Id. *De Virtutibus* c. 9 t. I p. 125 — Cp. ib. 128. *De Legibus* c. 19 p. 53 — *De Moribus* c. 4 p. 207, c. 8 p. 227 — *De Universo* II c. 2 p. 123, 975 — *De Trinitate* c. 21 t. II

Et, par la seconde de ces formules, elle se continue, au XIII^{ème} siècle, en la théorie de la première école franciscaine, qui fait de la „gratuité“, de la „libéralité“, la perfection principale de l'amour¹⁾.

p. 27. 28). Cette idée a dû surtout son développement à la théologie du S. Esprit, qui est appelé l'amour et le don (V. principalement S. Augustin, *De Trinitate* l. XV c. 19, PL. 42. 1083 — Alexandre de Halès 1 q. 43 m. 3 a. 2 a. 3 — S. Bonaventure 1 d. 10 a. 1 q. 1 concl. — S. Thomas 1 q. 38 a. 2: „Amor habet rationem primi doni, per quod omnia dona gratuita donantur. Unde, cum spiritus sanctus procedat ut amor, sicut iam dictum est, procedit in ratione doni primi“). — L'idée de libre donation, chez les partisans de la conception extatique, s'oppose à celle de participation naturelle (ainsi qu'en l'a dit p. 54 à propos de S. Bernard): „Spiritus sanctus in se ipso est donum. Amor enim donum et donabilis necessario est, nec est evidentis necessitudinis, sive pertinens ad ipsum donantem. *Donum enim et donans nihil cognationis; nihil alterius attinentiae evidentis habere videntur ad invicem*“ (Guillaume d'Auvergne, *De Causis cur Deus homo* c. 8 t. I p. 569).

¹⁾ Guillaume d'Auvergne avait déjà tiré cette conclusion: „Donum enim omne inde donum quia datur, et non mercedi tanquam praemium redditur. *Solum igitur quod de benignitate gratis exeat donum est. Quod igitur maxime significat gratis, maxime donum*“ (*De Trinitate* c. 21 p. 26). Et plus bas: „tanto gratior, sive magis gratuitus . . . et magis verus amor“ (ib.). Cp. Alexandre de Halès 1 p. q. 43 m. 3 a. 2 ad 4: „Formaliter loquendo, omnis amor est gratuitus: quia quod ex amore impenditur, non ex debito, sed liberaliter impenditur.“ Suit une citation de Richard de S. Victor. Voir encore S. Bonaventure 1 d. 10 a. 1 q. 2, et de Régnon: *Etudes de théologie positive sur la Sainte Trinité* t. II p. 330, 397 etc. Rapprocher de cette conception l'habitude de considérer les dons de Dieu comme des avances gratuites de la bonté divine destinées à gagner l'amour d'un étranger, d'une personne encore libre (Guillaume d'Auvergne, *Sermon pour la fête de S. Barnabé* p. 3 t. II, 1^{re} p. — p. 424 b), cp. Baudoin du Devon: „Amorem molitur beneficiis extorquere“ (Tract. III. PL. 204, 421). En rapprocher aussi la *tendance* à juger les mystères du Dieu incarné — non plus sublimes, — mais plus aimables que ceux du Dieu glorieux: l'Incarnation a quelque chose de plus „libéral“, de plus „gratuit“ (V. S. Bernard, *In Cantica Serm.* 20 n. 2. PL. 183. 867 et 621 — cp. Gilbert de Hoy, *Serm.* 21. 3. PL. 184, 110, 111). S. Thomas prononce: „Ea quae sunt divinitatis, sunt secundum se maxime excitantia dilectionem, . . . sed ex debilitate mentis humanae . . . ea quae pertinent ad Christi humanitatem, per modum cuiusdam manuctionis, maxime devotionem excitant“ (2^a 2^{ae} q. 82 a. 3 ad 2). Pierre de Poitiers avait hasardé cette assez jolie subtilité: „Forte magis tenemur eum diligere, quia pro nobis passus, quam quia Deus: sed . . . tenemur magis diligere quia Deus, quam quia passus“ (Sententiarum lib. 3. PL. 211. 1103).

§ 2.

SPÉCULATIONS SYSTÉMATIQUES ISSUES DU PREMIER
CARACTÈRE DE L'AMOUR.

A.
Théorie
Abélardienne
de la Création.

Il semble suivre des paroles d'Abélard, que la création doit être considérée comme un effet *nécessaire* de la bénignité divine. S'il y a de l'amour en Dieu, puisque l'amour dit nécessairement extension et dualité, n'a-t-il pas fallu que Dieu créât? Abélard fait remarquer que cette conséquence du principe de S. Grégoire n'est pas rigoureusement nécessaire, si l'on considère le Saint-Esprit comme l'amour réciproque des personnes divines. Mais cette explication, malgré l'autorité de Jérôme et d'Augustin, n'est visiblement pas celle qu'il préfère.

Sunt autem nonnulli qui caritatem Dei non solum ad creaturas porrigi velint, verum etiam ab una persona in alteram, ut videlicet amor Patris in Filium vel Filii in Patrem Spiritus ipse sit. Quod aperte Augustinus . . . astruit . . . Hinc et illud est Hieronymi . . . Quod fortassis ideo maxime dicendum videtur et tenendum, quod fortassis aliter videretur Spiritus sanctus posse non esse, ac per hoc non necessario esse ipsam Trinitatem.

Aussi, après la théorie qui s'appuie sur les Pères, l'auteur propose une réponse de son cru:

Fortasse cum creaturae ipsae ex necessitate non sint, quia scilicet quantum ad propriam naturam non esse possunt, amor tamen Dei erga illas ita necessario habet esse, ut absque illo Deus esse non possit omnino, cum videlicet ipse ex propria natura tam hunc amorem suum quam quodlibet bonum ita habeat, ut eo carere nullatenus possit, quem nullatenus aut minus bonum quam est aut maius bonum posse esse constat (*Introd. ad Theol.*, l. II c. 17 — l. c. 1084. Cf. *Theologia Christiana*, I. IV l. c. 1311).

Il remet à plus tard la solution du problème. Et plus tard, il n'hésite pas, comme on sait, à s'appuyer sur la bonté de Dieu, cette bonté dont il est, pour ainsi dire, „toujours enflammé“, pour affirmer la nécessité de la création¹⁾.

¹⁾ Visum itaque nobis est Deum qui summe bonus est, nec in sua exercere vel minui bonitate potest, quam naturaliter ac substantialiter ex se ipso non nostro modo per actus habet, ex ipsa sua et ineffabili bonitate, adeo semper, ut humano more loquar, accensum, ut quae vult necessario velit, et quae facit

Il nous semble donc qu'on peut considérer comme très probable la connexion logique qui unit cette hérésie d'Abélard à la conception de l'amour que nous avons appelée „extatique“¹⁾.

Un écrivain qui a toujours passé pour très orthodoxe prétendit, après Abélard, appliquer cette conception à une recherche qui pouvait paraître encore plus hardie. Richard de Saint-Victor B.
Théorie
Richardienne
de la Trinité. croit déduire rigoureusement la Trinité des personnes *in divinis* en s'appuyant uniquement sur la notion de l'amour²⁾.

Non seulement il professe explicitement que la perfection de l'amour requiert une dualité de termes, mais cet axiome est le nerf même de sa démonstration, comme on peut s'en convaincre facilement par l'exposé très clair qu'il en donne. Sans doute, il distingue *amour* et *charité*, et paraît bien admettre que l'amour simple pourrait se renfermer en soi, tandis que la charité tend nécessairement vers un autre. Mais, s'il ne croyait que la perfection du genre *amour* exclut l'amour clos et égoïste, s'il pensait, comme un disciple d'Aristote, que l'idéal de l'amour c'est à tous égards l'unité, il ne pourrait être convaincu qu'il a démontré, sans réplique possible, le mystère.

necessario faciat . . . Qui itaque necessario tantum bonus est quantum bonus est, nec minui potest in bonitate, necesse est ut tam bene velit de singulis quam bene vult, et tam bene singula tractet quantum potest. Alioquin, iuxta etiam Platonem, aemulus esset, nec perfecte benignus . . . Necessario itaque Deus mundum esse voluit ac fecit . . . (*Theologia Christiana*, lib. V ad fin. l. c. 1329 - 1330).

¹⁾ Le Pseudo-Denys lui-même, au chapitre où il appelle l'amour „extatique“ (*Noms Divins* c. 4. n. 10), dit aussi: *παροηνάσεται δὲ καὶ τοῦτο εἰπεῖν ὁ ἀληθὴς λόγος, ὅτι καὶ αὐτὸς ὁ πάντων αἴτιος δι' ἀγαθότητος ὑπερβολὴν πάντων ἔρῃ, πάντα ποιεῖ . . . αὐτὸς γὰρ ὁ ἀγαθοσεργὸς τῶν ὄντων ἔρως, ἐν τὰ ἀγαθῶ καθ' ὑπερβολὴν προϋπάρχων, οὐκ εἶσεν αὐτὸν ἄγονον ἐν ἑαυτῷ μέρειν, ἐκίνησε δὲ αὐτὸν εἰς τὸ πρακικεῦσθαι κατὰ τὴν ἀπάντων γενητικὴν ὑπερβολὴν* (PG. III, 708).

²⁾ La doctrine trinitaire de Richard est très originale, et c'est en donner une idée fort inexacte, que de dire avec M. Seeberg (*Lehrbuch der Dogmen. geschichte* 1898, 2^e p., p. 95) que cet effort spéculatif „greift nicht über die Anregungen Augustins hinaus“. Les deux points de vue sont, en réalité, totalement opposés. Augustin, surtout préoccupé de l'unité divine, cherche des comparaisons pour montrer comment il faut se représenter les processions personnelles pour ne pas compromettre cette unité. Richard prétend prouver rigoureusement que la trinité des personnes est nécessaire, il ne s'inquiète pas du *mode* des processions (V. de Régnon, *Etudes de théologie positive sur la Sainte Trinité*. t. II).

Voici quelques-uns des textes où Richard a le plus clairement exprimé sa pensée :

Ubi . . . totius bonitatis plenitudo est, vera et summa caritas deesse non potest. Nihil enim caritate melius, nihil caritate perfectius. Nullus autem pro privato et proprio sui ipsius amore dicitur proprie caritatem habere. Oportet itaque ut amor in alterum tendat, ut caritas esse queat. Ubi ergo pluralitas personarum deest, caritas omnino esse non potest (*De Trinitate* III. 2. PL. 196, 916).

Proprium autem amoris est, et sine quo omnino non possit esse, ab eo quem multum diligis multum diligere. Non potest ergo esse amor iucundus si non sit et mutuus. In illa igitur vera et summa felicitate sicut nec amor iucundus, sic nec amor mutuus potest deesse. In amore autem mutuo oportet omnino ut sit et qui amorem impendat, et qui amorem rependat. Alter itaque erit amorem impendens, et alter amorem rependens. Ubi autem unus et alter esse convincitur, vera pluralitas deprehenditur. In illa itaque vera felicitatis plenitudine pluralitas personarum non potest deesse (III. 3. l. c. 917).

Si dixerimus in illa vera divinitate esse solam personam unam . . . quaeso, ut quid hoc? . . . si communicantem habere omnino nolle . . . qualis quantusve esset iste benevolentiae defectus? . . . Certe nil melius, nil certe iucundius omnino, nil magnificentius est vera, et sincera, et summa caritate, quae omnino esse non novit sine personarum pluralitate . . . (III. 4. et 5. cp. 17 — l. c. 918, 919, 926).

La seconde personne de la Trinité est donc un terme d'amour. Il a fallu qu'elle existât, pour que le Père pût aimer un autre que lui-même; il a fallu qu'elle fût divine, pour que le Père pût l'aimer autant que lui-même.

Innascibilis condignum habere voluit, et pro voluntate habere oportuit, ut esset cui summum amorem impenderet, et qui sibi summum amorem rependeret (VI. 6. l. c. 971 — et plus au long III. 2. l. c. 916, 917).

Quant à la troisième personne, c'est l'amour encore qui rend raison de son existence. Richard s'exprime ainsi :

Praecipuum videtur in vera caritate alterum velle diligere ut se : in mutuo siquidem amore, multumque fervente nihil rarius, nihil praeclarior quam ut ab eo quem summe diligis, et a quo summe diligeris, alium aequè diligere velis . . . Summe ergo dilectorum summeque diligendorum uterque oportet ut pari voto condilectum requirat, pari concordia pro voto possideat. Vides ergo quomodo caritatis consummatio personarum Trinitatem requirit, sine qua omnino in plenitudinis suae integritate subsistere nequit (III. 11. l. c. 922—923 — cf. III. 14. l. c. 924).

Richard de Saint-Victor n'est pas resté isolé, puisqu'on peut nommer, parmi ceux qui adoptèrent son explication de la Trinité, avec la théorie de l'amour qu'elle impliquait, Pierre de Blois (Tr. de caritate Dei et proximi c. 34 -- PL. 207. 933), Guillaume d'Auxerre (Somme l. I. c. 2. § Alio modo potest), Alexandre de Halès (1 q. 43 m. 5 — 1 q. 45 m. 5), Saint Bonaventure (1 d. 10 a. 1 q. 1)¹⁾.

S. Thomas, au contraire, a bien vu que sa conception unitaire de l'amour ébranlait par la base l'argumentation du Victorin:

Quod dicitur, quod sine consortio non potest esse iucunda possessio alicuius boni. locum habet quando in una persona non invenitur perfecta bonitas; unde indiget ad plenam iucunditatis bonitatem bono alicuius alterius consociati sibi (1 q. 32 a. 1 ad 2).

On peut comparer Plotin:

τὸ μὲν οὖν μὴ γεννᾶν ἐθέλον μᾶλλον αὐταρκέστερον τῷ καλῷ· τὸ δὲ ἐφιέμενον ποιῆσαι, καλὸν τε ἐθέλει ποιεῖν ὅπ' ἐνδρείας, καὶ οὐκ αὐταρκές (Ennéades III. 5. 1).

CHAPITRE II.

SECOND CARACTÈRE. VIOLENCE DE L'AMOUR.

§ 1.

Si l'amour est extatique et tire le sujet hors de soi, on se le représente naturellement comme un pouvoir destructeur, comme une force annihilatrice. Dans la conception physique, l'amour était la chose du monde la plus profondément naturelle, l'expression même de l'essence en tendances. Ici, il apparaît confusément comme contradictoire des appétits innés, comme un mouvement anti-naturel au premier chef. Aimer, dans l'école gréco-thomiste, c'est chercher son bien, c'est donc „trouver son âme“; dans l'école extatique, c'est „la perdre“. L'amour est ici une violence, c'est une „blessure“, une „langueur“, une „mort“.

¹⁾ On rencontre l'idée de Richard à l'état, pour ainsi dire, préphilosophique chez Guillaume de S. Thierry: „Non offendat Trinitas pietatem unum Deum quaerentis; non contristet substantiae unitas caritatem Patris et Filii dilectione gaudentis; in neutro conturbet solitudo vel pluralitas . . .“ (Meditativae Orationes III. — PL. 180. 214).

On voit tout de suite quelle ample moisson de textes scripturaires et patristiques pouvaient ramasser les partisans de cette doctrine. Quoi de plus classique dans le christianisme que la nécessité du renoncement, que l'antithèse de l'amour-propre et de l'amour de Dieu? tout cela leur semblait nécessairement lié à leur théorie. Entre tant d'autres, il suffira de citer cette sentence de S. Augustin.

Ipsa caritas occidit quod fuimus, ut simus quod non eramus, facit in nobis quandam mortem dilectio (Enarr. in Ps. 121 — PL. 37. 1628).

Mais Augustin demeure toujours le théoricien du péché et le philosophe de la béatitude: ce passage même indique que l'état de violence et de mort est à ses yeux passager, c'est une épreuve transitoire destinée à purifier la nature corrompue. Nos médiévaux sont plus hardis, c'est une vraie *métaphysique* de l'amour qui se traduit en leurs métaphores, Dieu lui-même n'échappe pas à sa loi, l'amour a fait violence à Dieu, l'a vaincu, l'a blessé, parce que l'amour est *essentiellement* violent, blessant et vainqueur¹⁾.

Nous laissons donc de côté les nombreux passages où les souffrances d'amour, la langueur d'amour, sont rapportées à l'absence de l'objet aimé²⁾. Les textes qui nous intéressent sont ceux où il semble qu'on ait passé, de cette idée toute naturelle, à l'idée que l'amour est *essentiellement* mortifiant³⁾.

¹⁾ S. Thomas lui-même écrit, à propos de la création: „Fit extra seipsum (Deus) . . . et quodam modo trahitur et deponitur quodam modo a sua excellentia . . . ad hoc quod sit in omnibus per effectus suae bonitatis secundum quandam extasim“ (In Div. Nom. c. 4 l. 10 t. 29. 457—458). Mais la restriction suit immédiatement.

²⁾ P. ex. Gilbert de Hoy, Sermones in Cantica XLVII. 3 — PL. 184. 244: „Ubi viget amor, ibi viget languor, si absit quod amatur“ (Dans le même sermon, au N° 4, la „liquéfaction“ est conçue aussi comme un excès de langueur de l'amour privé de son objet).

³⁾ Hugues de S. Victor nie que l'amour doive être dit *laesivus* (Expositio in Hierarchiam caelestem PL. 175. 1044). — Pour Guillaume de S. Thierry, la „langueur“ est l'effet d'un désordre de l'amour, bien qu'il faille nécessairement passer par cet état pour progresser (Exp. sup. Cantica c. 2 — PL. 180. 515). L'âme languissante est incapable de ramener à l'unité tous les amours obligatoires, de façon que „verus amor vel sui vel proximi non sit nisi amor Dei“; il y a en elle des contradictions et des chocs: „impetu amoris praevalente aliquando nescit amare vel se ipsum, vel proximum prae amore Dei“ (ib. 516 —

Triumphat de Deo amor . . . ut scias amoris fuisse quod plenitudo effusa est, quod altitudo adaequata est, quod singularitas associata est (S. Bernard Cantic. 64. 10 — PL. 183. 1088).

Magnam ergo vim habes, caritas, tu sola Deum trahere potuisti de caelo ad terras. O quam forte est vinculum tuum, quo et Deus ligari potuit, et homo ligatus vincula iniquitatis dirupit! Nescio si quid maius in laudem tui dicere possim, quam ut Deum de caelo traheres, et hominem de terra ad caelum elevarés. Magna virtus tua, ut per te usque ad hoc humiliaretur Deus, et usque ad hoc exaltaretur homo. Considero Deum ex femina natum . . . Respicio postea comprehensum, ligatum, flagellis caesum . . . illic indigna, hic dira passum, et tamen cur vel illa dignaretur, vel ista pateretur si causam quaerimus, aliam praeter solam caritatem non invenimus. O caritas! quantum potes! si tantum invaluisti erga Deum, quanto magis erga homines! . . . Sed fortassis facilius vincis Deum quam hominem, magis praevalere potes Deo quam homini, quia quo magis beatum, eo magis Deo est debitum a te superari. Hoc optime tu noveras, quae ut facilius vincerés, prius illum superabas; adhuc nos rebelles habuisti, quando illum tibi oboedientem de sede paternae maiestatis usque ad infirma nostrae mortalitatis suscipienda descendere coegisti. Adduxisti illum vinculis tuis alligatum, adduxisti illum sagittis tuis vulneratum, amplius ut puderet hominem tibi resistere, cum te videret etiam in Deum triumphasse. Vulnerasti impassibilem, ligasti insuperabilem, traxisti incommutabilem, aeternum fecisti mortalem . . . O caritas, quanta est victoria tua! unum prius vulnerasti, et per illum omnes postmodum superasti (Hugues de S. Victor De laude caritatis PL. 178. 974—975) ¹).

Richard de S. Victor assigne comme premier caractère ²) de la charité *l'insuperabilitas*, et la décrit en ces termes:

ep. 519: „Primo siquidem ingressu inordinata adhuc et ebria nititur facere plus quam potest“. — Guillaume d'Auvergne rattache l'idée de *blessure d'amour* à celle de passion au sens philosophique et strict. „Apud nos . . . amatum . . . principium primum est amoris actione sua in amantem, primum in vim eius apprehensivam, deinde per illam in motiva: unde amor passio est illata ab amato, et vulnus plerumque dicitur amor . . .“ (De Trinitate c. XXI t. 2 p. 26). Aussi ajoute-t-il qu'en Dieu l'amour n'est pas tel. La question „Utrum amor sit passio laesiva amantis“ se retrouve dans la Scolastique classique. V. S. Thomas 1^a 2^{ae} q. 28 a. 5.

¹) La même pensée et les mêmes termes se retrouvent dans *l'Encomium Caritatis* du Pape Innocent III (mort en 1216 — PL. 217. 762. 763). Cp. encore l'apocryphe augustinien „De quatuor virtutibus caritatis“ (PL. 47. 1133).

²) Le traité intitulé *de Gradibus Caritatis* décrit des attributs, des qualités de l'amour, plutôt qu'il n'en compte les étapes successives. — V. le clas-

Fortis est ut mors, imo morte fortior, quae ipsam quoque mortem mori coegit in morte Redemptoris. O insuperabilis virtus caritas, quae ipsum quoque insuperabilem superasti, et cui omnia subiecta sunt omnibus quodam modo subiecisti, dum victus amore Deus humiliavit semet ipsum formam servi accipiens, factus non modo homo, sed opprobrium hominum et abiectio plebis! . . . Et si contra Deum fortis fuit, quanto magis contra homines praeualebit? (Tractatus de Gradibus Caritatis c. I — PL. 196. 1196).

Et le continuateur du commentaire de S. Bernard sur le Cantique, Gilbert, abbé de Hoy:

Acutus et efficax, et vere violentus affectus ille est, qui tuum, Iesu bone, meretur et movet affectum. Magna et violenta est vis caritatis, ipsum affectum Dei attingens et penetrans, et velut sagitta iecur eius transfigens. Quid mirum, si regnum caelorum vim patitur? Ipse Dominus violenti amoris vulnus sustinet. Sed vide quibus iaculis vulneretur. *Vulnerasti*, inquit, *cor meum in uno oculorum tuorum, et in uno crine colli tui*. Ne parcas, Sponsa, talibus Sponsum telis appetere. Aspectibus piis quasi spiculis utere. Noli in hoc negotio remissius agere, noli contenta esse dilectum vulnerare semel, sed concide ipsum vulnere super vulnus . . . reputa illum quasi signum positum ad tuas sagittas . . . oculi tui semper ad Dominum, ut amoris tui nutibus capiatur, illaqueetur erinaculis (Sermones in Cantica 30. 2 — PL. 184. 155, 156 — cf. serm. 24 ib. 127).

On le voit, ce sont déjà les accents des célèbres cantiques de S. François ¹⁾. Il peut paraître superflu, après ces textes, d'en accumuler un grand nombre d'autres pour prouver la force blessante et victorieuse de l'amour quand il s'agit de créatures. En voici quelques-uns, qui ont semblé plus significatifs:

Amor languor est et infirmi animi passio. Ad quam veritatem asserendam si indigna et minus idonea videtur auctoritas poetae, qui dicit: „Hei mihi, quod nullis amor est medicabilis herbis“, apud religiosas mentes sufficere debet vox sponsae quae loquitur quod sentit, et dicit: *Amore languo*. Videamus ergo an omnis amor languor sit. Est naturalis

sement différent du traité suivant: „*De quatuor gradibus violentae caritatis*“ (PL. 196. 1213). — Ces deux opuscules sont d'une grande importance pour le sujet qui nous occupe. Remarquer spécialement, dans le second, la description du quatrième degré (*l'insatiabilitas*) comme dernier stade de la passion humaine: la folie, la haine et l'amour s'y excitent mutuellement, si bien que „*amoris incendium magis exaestuat ex alterutra contradictione, quam invalescere posset ex mutua pace*“ (l. c. 1213 C).

¹⁾ *In foco l'amor mi mise . . . et surtout Amor de caritate, Perché m'hai sì ferito?*

amor . . . Est socialis amor . . . Est coniugalis amor . . . Est incestus amor, vel alias impudicus . . . Est vanus amor, amor huius mundi . . . Est sanctus amor . . . qui et ipse languor est (Baudouin, archevêque de Cantorbéry, Tractatus XIV — PL. 204. 539).

Comparemus ergo mortem cum dilectione; et apparebit, quia fortis est ut mors dilectio . . . Dilectio quoque, qua a nobis diligitur Christus, et ipsa fortis est ut mors, cum sit ipsa quasi quaedam mors, utpote veteris vitae extinctio, et vitiorum abolitio, et mortuorum operum depositio . . . Ut scias an vera sit dilectio, fortitudinem animi attende; quae enim fortis non est et ut mors, vera dilectio non est . . . Vide et in caeteris quid possit mors, quid possit dilectio, ut scias quia fortis est ut mors dilectio. Mors dividit carissima nomina, foederaque iunctissima, dividit et dilectio . . . Dividit mors animam et carnem, dividit et dilectio (Id. Tractatus X. l. c. 513. 515).

Mais la mort que donne l'amour est précieuse et ses blessures sont désirables:

Talia in me utinam multiplicet (Christus) vulnera a planta pedis usque ad verticem, ut non sit in me sanitas. Mala enim sanitas, ubi vulnera vacant quae Christi pius infligit aspectus (Gilbert de Hoy, Sermones in Cantica. XXX. 2 — PL. 184. 156).

Felix, in quo sanctus amor languor est, non passio . . . O male sanum, imo vere insanum cor, quod esse nescit hoc vulnere saucium! *Vulnerata*, inquit, *caritate ego sum*. Non modo vulnerat, sed etiam necat: *Fortis est enim ut mors dilectio*. Denique Apostolus: Mortui estis . . . (Id. Tractatus ascetici IV. 2. l. c. 267).

§ 2.

SPÉCULATIONS SYSTÉMATIQUES.

Deux théories définies et systématisées me paraissent devoir être rattachées à la doctrine de l'amour anti-naturel et annihilateur. L'une a rapport à „l'ordre de la charité“; l'autre, à l'acte de charité parfaite.

La question, classique au Moyen Age, *utrum debeamus magis diligere meliores quam nobis coniunctiores*¹⁾, est susceptible de deux

A.
Théorie de
l'Ordre de la
Charité.

¹⁾ L'origine de la question est dans un chapitre de S. Augustin, De Doctrina christiana I. 28 (n. 29) — PL. 34. 30. — Lorsqu'on connaît l'*Ethique* à Nicomaque, on put citer sur un problème tout semblable l'opinion d'Aristote (Eth. IX. 2. 1164 b); et S. Thomas se réfère expressément à la solution indiquée par lui (2^a 2^{ae} q. 26 a. 8, et passages parallèles). On trouve dans les Scolastiques quelques lambeaux de textes scripturaires et patristiques qu'ils

solutions qui mettent nettement en relief les deux conceptions de l'amour que nous essayons de définir. La solution de S. Thomas est, si l'on peut user de ce mot, *relativiste*¹⁾. Il reconnaît sans doute qu'à celui qui est meilleur et plus proche de Dieu nous devons vouloir un plus grand bien, car la charité ne peut désirer autre chose, que de voir s'accomplir la justice. Mais il ajoute que l'intensité du sentiment d'amour doit dépendre des rapports plus ou moins étroits qui nous lient aux autres hommes. Cette réponse s'accorde parfaitement avec la théorie du tout et de la partie, que nous avons exposée plus haut: pour que l'harmonie totale, pour que la vie ordonnée soit maintenue partout, il faut que chaque atome désire le bien du tout à *sa manière*, et s'efforce constamment de le procurer *dans le cercle de son action*. La partie gardant son individualité *de partie*, S. Thomas peut dire: „Caritas facit hominem conformari Deo secundum proportionem, ut scilicet ita se habeat homo ad id quod suum est, sicut Deus ad id quod suum est“ (2^a 2^{ae} q. 26 a. 7 ad 2). (Dans le même sens il dit encore: Bonum totius diligit quidem pars secundum quod est sibi conveniens; non autem ita quod bonum totius ad se referat, sed potius ita quod se ipsum refert in bonum totius (2^a 2^{ae} q. 26 a. 3 ad 2). C'est ce qui n'a plus de sens dans la conception extatique: il n'y a plus de *suum*, l'être s'est vidé de lui-même; l'homme qui aime Dieu s'est transporté au centre de tout, il n'a plus d'autres inclinations que celles de l'Esprit absolu; il doit aimer, de toutes façons, ce qui est meilleur, il est comme identifié à la Raison pure. Cette manière de voir force de répondre au problème de l'ordre de l'amour par une solution *centraliste*. — On avouera que chaque homme doit s'occuper davantage de ce qui le regarde, et ne pas laisser là ses proches pour courir au service des étrangers qui sont plus saints; mais c'est là l'*exhibitio operis*, entièrement distincte de la *caritas* ou de

citaient à propos de la même question, p. ex. Proverbes 18. 24; Ambroise, *De Officiis* I. 30 etc. — Julianus Pomerius (au ch. XV. n. 2 du *de Vita Contemplativa*, jadis attribué à S. Prosper — PL. 59. 497) favorise nettement la solution de S. Bernard.

¹⁾ Voir la solution de S. Thomas 2^a 2^{ae} q. 26, et spécialement l'article 13 (*Utrum ordo caritatis remaneat in patria*), qui représente un grand progrès sur la solution des Sentences (3 d. 31 q. 2 a. 3).

la *dilectio*; ce n'est que dans l'action sèche qu'on pourra se rap-peler qu'on est soi-même: le fond du cœur ne doit adhérer aux créatures que dans la mesure où elles-mêmes adhèrent à Dieu. Cette solution semble avoir été générale au XII^e siècle ¹⁾; l'école d'Abélard est ici d'accord avec l'école de Clairvaux.

Utinam et in me Dominus Jesus tantillum ordinet caritatis quod dedit; ut sic mihi sint universa quae sunt ipsius, ut tamen quod mei potissimum propositi seu officii esse constiterit, ante omnia curem: sed sane ita id prius, ut tamen ad multa, quae mihi specialiter non attinent, afficiar amplius . . . Nonne, verbi gratia, ex iniuncto incumbit mihi cura omnium vestrum? . . . Quod si ante omnia quidem, ut debeo, huic intendo curae, non autem magis ad maiora gaudeo Dei lucra, quae per alterum fieri forte comperero, patet me ordinem caritatis ex parte tenere, ex parte nequaquam. Si vero me et ad id amplius, quod specialius incumbit, sollicitum, et nihilo minus ad illud quod maius est, magis affectum exhibeam, utrobique profecto invenior caritatis ordinem assecutus . . . etc. (S. Bernard, Sermon in Cantico. 49. 6 — PL. 183. 1019).

Hic . . . est ordo caritatis, et languentis legitimus terminus amoris . . . cum omni homine secundum Deum foedus habendum naturae et bonae voluntatis, ad semet ipsum vero, et ad proximum sicut ad se ipsum affectus religiosi amoris, ut proximus sit quicumque domesticus est fidei et in proximis plus ille diligatur, ut propinquior, qui Deo, in quo proximus est et diligitur, vitae merito et pietatis affectu coniunctior invenitur . . . Sic qui ordinatae caritatis est, diligit Dominum Deum suum, et in ipso se ipsum, et proximum suum sicut se ipsum, *ipsa qualitate, ipsa quantitate*. Nam etsi maior forsitan est perfectio caritatis in ipso quam in proximo, tantam utique in eo fore desiderat, quantum amplectitur in semet ipso. Si vero maiorem eam deprehendit vel aestimat apud proximum, dulcius eo in Deo fruitur, et plus eum, ut dictum est, observat, quam semet ipsum . . . Hic est ordo caritatis a lege spiritus vitae ordinatus . . . et in ipsa hominis ratione naturali quodam schemate a Deo deformatus (Guillaume de S. Thierry, Expos. in Cantico. c. II — PL. 180. 518, 519).

Sic siquidem ordo in caritate servatur, ut pro meritis et pro convenientia cuiusque magis vel minus in diversis gradibus eos diligamus.

¹⁾ Il y a des exceptions. Aelred de Rye, par exemple, propose une solution plus nuancée, assez originale, et qui touche, en un point, la solution thomiste (Speculum Caritatis l. 3 c. 38: *aut carne propinquior . . . aut amicitia gratior . . .* — PL. 195. 617 — Cp. De Spirituali Amicitia lib. III — PL. ib. 697 D). Il a soin aussi de distinguer, à propos de l'ordre de l'amour, entre la charité volontaire et les sentiments qui ne sont pas en notre pouvoir (ib. c. 19 — l. c. 594). Guillaume d'Auvergne (De Virtut. c. 9 t. I 125 b. B) résout la question dans le même sens que S. Thomas.

Notandum tamen quod cum talem ordinem in dilectione retinere debeamus, quod magis debeam diligere aliquem religiosum, quam patrem meum qui non est adeo religiosus, in exhibitione profecto caritatis aliter est faciendum, quia, si non possum utrique sufficere, illi sane subtraham et patri meo tribuam. Magis enim in exhibitione me ad eos, quorum curam gero, extendere debeo, nec tamen propter hoc tantum patrem meum quantum illum diligo (Epitome theologiae christianae [jadis attribué à Abélard] C. 32 — PL. 178. 1749).

Quod . . . dicitur: *his potissimum esse subveniendum, qui sunt nobis coniuncti*, etc., in eo casu loquitur, quando sunt fideles et iusti (Alexandre III. Sententiae. ed. Gietl. Fribourg en Brisgau 1891, p. 320. — Il s'agit du texte d'Augustin De Doctrina Christiana. I. 28)¹).

On a le droit de reconnaître à l'accord de ces écrivains une valeur significative, et d'y voir autre chose qu'une rencontre accidentelle ou qu'une preuve qu'ils se copiaient. La conception de la valeur *absolue* des amours bien ordonnés se rencontre ailleurs. C'est elle, par exemple, qui inspire l'auteur de *l'Épître aux Frères du Mont-Dieu*, quand il écrit:

Tuum parentem . . . quem tu veraci et ardenti amore diligis, affectas ut omnes diligant, et non minore amore quam tu cum diligis. Idem ego de meo amico sentio, volo atque desidero; idem omnes alii de amicis suis (3. 3. 12 — PL. 184. 360).

Cette naïve sentence, si fausse psychologiquement, suppose à l'évidence que l'amabilité est, pour l'auteur, une qualité absolue: la distinction aristotélicienne du *φιλητόν τῶδε* et du *ἀπλῶς φιλητόν* (que le XIII^e siècle entendra même des „amours ordonnés“) ne fait partie ni de son acquis scolaire, ni de sa pensée implicite.

B.
Théorie de la
Charité
parfaite.

La question de l'amour parfait et de son rapport à l'amour propre, qui devait être agitée plus d'une fois dans l'Eglise, et qui évoque tout naturellement, dans la mémoire du lecteur français, les noms de Bossuet et de Fénelon, divisait déjà les esprits au XII^e siècle. L'amour de Dieu et l'amour de soi sont-ils irréductibles? Ne faut-il pas plutôt dire qu'ils coïncident, et que l'amour de Dieu n'est pas autre chose qu'un amour de soi bien dirigé, sainement entendu? Ce sont les deux conceptions extrêmes, qui peuvent servir à un classement grossier et provisoire

¹) V. encore la *Summa Sententiarum* attribuée à Hugues de S. Victor tr. IV c. 7 — PL. 176. 125.

des théories sur la matière. Deux hommes, au XII^e siècle, annoncent les deux groupements différents, un dialecticien et un mystique, Abélard et Hugues de Saint-Victor. C'est le dialecticien qui exige un amour entièrement désintéressé, et faisant abstraction de tout élément de *nature*; le mystique, au contraire, déclare impensable un amour de Dieu séparé de l'amour de soi; il réduit à l'unité les deux tendances qu'oppose constamment la littérature ascétique.

Si l'amour est essentiellement dualiste, extatique, annihilateur, il est clair que son idéal est l'absolue gratuité. Partisan décidé de la conception dualiste (v. p. 59), Abélard est ici d'accord avec lui-même. Il est court sur la question qui nous occupe, mais suffisamment clair.

Sans doute, dans l'*Introductio ad theologiam* (l. I. c. 1 — Pl. 178. 982—983), ses affirmations sur ce sujet n'ont rien de choquant.

Mais il pousse beaucoup plus loin, dans une page du *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, les exigences du désintéressement. Il commence par décrire celui du Christ.

Tam sincera enim circa nos Christi dilectio exstitit, ut non solum pro nobis moreretur, verum etiam in omnibus, quae pro nobis egerit, nullum suum commodum, vel temporale vel aeternum, sed nostrum quaereret; nec ulla propriae remunerationis intentione sed totum nostrae salutis desiderio egit (Expos. in Ep. Pauli ad Rom. l. 3. in cap. 7 — PL. 178. 891).

C'est ainsi, dit l'auteur, qu'il faut faire; agir autrement, c'est être „quasi mercennarius, licet in spiritualibus“, ce n'est plus avoir de la charité, c'est être soumis à Dieu „par avarice, et non par grâce“. Il cite plusieurs textes d'Augustin, exaltant l'amour „gratuit“ et présente ainsi l'objection que ces textes mêmes suggèrent contre sa doctrine:

At fortasse dicis quoniam Deus se ipso, non alia re, est remuneraturus, et se ipsum, quo nihil maius est, ut beatus quoque meminit Augustinus, nobis est daturus. Unde cum ei deservis pro eo quod expectas ab eo, id est pro aeterna beatitudine tibi promissa, utique propter ipsum id pure ac sincere agis (l. c. 892).

Mais il écarte cette explication, et répond en affirmant de nouveau la nécessité d'un désintéressement radical. Il refuse aussi (l. c. 893) de se rendre aux textes scripturaires qu'on peut lui opposer. Il ne veut pas admettre que, puisque Dieu lui-même

est la récompense, on l'aime pour lui-même en aimant la récompense. Il prétend, en somme, que, si l'homme veut aimer purement, il faut que sa volonté vise en Dieu un certain *in se* mystérieux et intime, où la nature divine soit considérée abstraction faite de toute communication réelle ou possible aux esprits finis. Dieu doit être aimé „quia, quicquid mihi faciat, talis ipse est qui super omnia diligendus est“. Il est „cause entière de dilection“ parce que „integre semper et eodem modo bonus in se et amore dignus perseverat“ (l. c. 892). L'aimer parce qu'il aime, c'est mériter la sentence portée dans l'Évangile contre ceux qui aiment par intérêt propre (ibid.). L'aimer pour ses bienfaits, c'est lui donner un amour moins noble que ne sont, même dans l'ordre naturel, certaines de nos affections (l. c. 893). — Abélard donc retranche et coupe, autant qu'il le peut, toutes les raisons d'aimer Dieu qui ont leurs racines dans notre *nature* et dans notre *être*. Il me semble voir dans sa doctrine la contradiction rigoureuse de celle que nous avons entendu proclamer par S. Thomas: „Si Dieu n'était aucunement le bien de l'homme, l'homme n'aurait aucune raison d'aimer Dieu.“

On a vu avec vraisemblance un compte-rendu de l'opinion d'Abélard dans l'exposé qu' Hugues de S. Victor met dans la bouche de certains adversaires. (*stulti quidam*) au livre de *Sacramentis*:

Diligimus Deum et servimus illi: sed non quaerimus praemium, ne mercennarii simus; etiam ipsum non quaerimus . . . Pura enim et gratuita et filiali dilectione diligimus, nihil quaerimus . . . Diligimus ipsum, sed non quaerimus aliquid, etiam ipsum non quaerimus quem diligimus (De Sacramentis. l. II. p. XIII. c. 8 — PL. 176. 534).

Mais Hugues de Saint Victor n'arriva pas à détruire la conception qu'il combattait. Nous la retrouvons au XIII^e siècle, chez des auteurs qui jouissent d'un parfait renom d'orthodoxie, Guillaume d'Auvergne, Alexandre de Halès, S. Bonaventure.

Guillaume d'Auvergne, après avoir établi l'existence, chez les êtres raisonnables, d'un amour de reconnaissance qui les porte à aimer leur créateur plus qu'eux-mêmes, et qui est ainsi parfaitement distinct du simple amour de convoitise, affirme la possibilité, et, chez les natures non déchues, la présence d'un certain amour „gratuit“, qui fait abstraction de tous les bienfaits

de Dieu, et l'aime uniquement pour la bonté qu'il a en lui-même. („Absolute in Deum, in eo quod Deus, vel in eo quod bonus“, et non pas „in eo quod Deus eorum, vel in eo quod bonus in eis“. — De Virtutibus c. 9. 128 b. C et A).

Circumscriptis enim beneficiis non amaretur ut benefactor vel in eo quod benefactor . . . ista dilectio esset gratuita, quoniam absque venalitate ulla, et nihil prorsus habens negotiationis . . . esset etiam recta, id est nec habens curvitatem, nec deflexionem . . . etiam esset gratia ab eo quod est gratis¹⁾ et esset donum veri nominis, et amor datus purissima ac sincerissima datione . . . In spoliatis substantiis . . . non dubitamus amorem huius modi et esse, et abundare (128 b. 129 a).

Voici comment il oppose les trois espèces d'amour:

Iste amor est in creatorem, ut creatorem, et ut patrem, et ut datorem omnium bonorum . . . et istum amorem vocamus, qui est prima species amoris, amorem debitum: iste igitur amor est sicut amor gratitudinis, et debitus, et redditus. Secundus amor, sive secunda species . . . est amor venditus pretio ipsius amati, qualis est amor voluptatis, divitiarum, et honorum, et aliorum omnium, quae propter se solum quaeruntur. Tertius amor est deditus, seu donatus etc. . . . qui est non vendens, sed donans, nec venditus, per quem non intenditur bonum amanti, sed amato (128 a BC.).

Alexandre de Halès adopte lui aussi cette triple division; il dit exactement la même chose en moins de mots:

¹⁾ Guillaume tient beaucoup à inculquer qu'un pareil amour „gratuit“ peut se trouver en dehors de l'ordre surnaturel: „Esset gratia ab eo quod est gratis . . . Verum tamen non esset gratia ullo [illo?] modo, quae media est inter naturam et gloriam, et arra ipsius gloriae . . . neque consequens est, si isto modo diligatur Deus super omnia et gratis, quod iste amor caritas sit, et gratuita illa dilectio, quae gratos Deo, atque acceptabiles, atque regno caelorum dignos facit“ (l. c. 128—129) (Cp. De Meritis. même tome, 311 a. C. De Virtutibus c. 15. 169 b. A). Les hommes, depuis le péché originel, ne peuvent plus avoir pour Dieu cet amour naturel et gratuit (129 a. A), mais ils peuvent l'éprouver pour certains objets aimables du monde terrestre: „Quod autem dilectio grativa seu gratuita quaedam etiam naturalis sit, manifestum est a sensu: nullus enim hominum tanta est maligna perversus corruptione, ut bonum non diligat, bonum dico hominem cum ei innotuerit . . . et generaliter verum est, quod ait sanctus et sapiens Augustinus, quia amor boni et notio eiusdem naturaliter nobis indita sunt“ (129 b. B. C). — Il n'est pas nécessaire de faire remarquer combien naïvement ces derniers mots décèlent la contradiction interne de la pensée de Guillaume (Cp. encore 128 b. C: „si apprehenderet divinitatem, aut bonitatem ipsius.“ — Le fait même qu'un bien peut être perçu par nous montre qu'il ne peut nous être „étranger“).

Dilectio gratuita diligit summum bonum ponendo finem in illo; libidiosa diligit creaturam, sive mutabile bonum, ponendo finem in ea: unde diligit mutabile bonum propter se; dilectio vero naturalis diligit summum bonum, sed propter se, id est propter diligentem; unde ratio dilectionis constituitur in creatura ipsa intellectuali vel rationali (2 p. q. 30 m. 1 a. 2).

CHAPITRE III.

TROISIÈME CARACTÈRE: L'AMOUR IRRATIONNEL.

§ 1.

L'amour brise tout dans l'âme, et triomphe de tout. Sa plus merveilleuse victoire doit donc être celle qui lui soumet ce que le XII^e siècle appelait „principale nostrum“, à savoir, l'intelligence, l'esprit. Les développements sur la folie de l'amour sont fréquents et caractéristiques chez les auteurs dont nous nous occupons. L'amour pour eux est irrationnel: cela veut dire d'abord qu'il est „déraisonnable“: imprudent, précipité, désordonné dans le choix des moyens. Cela veut dire aussi qu'il est „aveugle“, ignorant des natures, des différences entre les êtres, de l'ordre „essentiel“. C'est S. Bernard surtout qui a dit tout cela avec une netteté et une vigueur définitives.

Confundis ordines, dissimulas usum, modum ignoras: totum quod opportunitatis, quod rationis, quod pudoris, quod consilii iudicive esse videtur, triumphas in temet ipso et redigis in captivitatem (Saint Bernard Serm. in Cant. 79. 1. — PL. 183. 1163).

Non sum ingrata, sed amo. Accepi, fateor, meritis potiora, sed prorsus inferiora votis. Desiderio feror, non ratione... Pudor sane reclamatur, sed superatur amor... praeceptum amor nec iudicium praestolatur, nec consilio temperatur, nec pudore frenatur, nec rationi subicitur (Id. ib. 9. 2. l. c. 815).

Amor vero, sicut nec odium, veritatis iudicium nescit (Id. De Gradibus humilitatis et superbiae. n. 14 — PL. 182. 949).

Feruntur effrenes in amoris abyssum... quadam sana et sancta insania mente translati... vehemens quippe vis amoris ratione non compescitur, quia, teste Apostolo, supereminet scientiae maiestate (Richard de S. Victor. Tractatus de Gradibus Caritatis. c. I — PL. 196. 1196). (Comparez Gilbert de Hoy, qui explique [Serm. in Cant. 41. 9 — PL. 184. 219.] que l'„ordre“, quand il s'agit d'amour, c'est l'ivresse).

Nec si ambules super pennas ventorum, subduceris affectui. Amor dominum nescit . . . Per se satis subiectus est . . . Olim mihi invisceratus es, non tam facile erueris. Ascende in caelos, descende in abyssos: non recedes a me, sequar te quocunque ieris . . . Monebo te proinde, non ut magister, sed ut mater: plane ut amans. Amens magis videar, sed ei qui non amat, ei qui vim non sentit amoris (S. Bernard. De Consideratione. Prologue — PL. 182. 727—728).

Amor reverentiam nescit. Ab amando quippe amor, non ab honorando nominatur. Honoret sane qui horret, qui stupet, qui metuit, qui miratur: vacant haec omnia penes amantem. Amor sibi abundat, amor ubi venerit, ceteros in se omnes traducit et captivat affectus. Propterea, quae amat, amat, et aliud novit nihil (Id. Sermon. in Cant. 83. 3 — PL. 183. 1182).

Sponsus est iste . . . Multum illi cum terra . . . *In terra*, inquit, *nostra*. Non plane principatum sonat vox ista, sed consortium, sed familiaritatem. Tanquam sponsus hoc dicit, non tanquam dominus. Quid? conditor est, et consortem se reputat! Amor loquitur, qui dominum nescit . . . quos amat, amicos habet, non servos. Denique amicus fit de magistro: nec enim amicos discipulos diceret, si non essent. — Vides amori cedere etiam maiestatem? Ita est, fratres; neminem suspicit amor, sed ne despicit quidem. Omnes ex aequo intuetur, qui perfecte se amant, et in se ipso celsos humilesque contemperat; nec modo pares, sed unum eos facit. Tu Deum forsitan adhuc ab hac amoris regula excipi putas; sed qui adhaeret Deo, unus spiritus est. Quid miraris hoc? Ipse factus est tanquam unus ex nobis. Minus dixi: non tanquam unus, sed unus (Id. ib. 59. 1, 2. — l. c. 1062)¹⁾.

Quid est hoc quod dicit: *ille mihi et ego illi* . . . ? Tibi ille, tuque vicissim illi. Sed quid? Id ipsum ei tu, quod tibi ille, an aliud? . . . Ita est: affectus locutus est, non intellectus, et ideo non ad intellectum . . . Sponsa sancto amore flagrans, idque incredibili modo, . . . non considerat quid qualiter eloquatur: sed quicquid in buccam venerit, amore urgente non enuntiat, sed eructat (Id. ib. 67. 3. — l. c. 1103—1104).

Bona conscientia audet, et caritas ardet . . . Magna vis amoris . . . Semper amari se praesumit, quae amare se sentit. Denique non respectis aliis maiestatis nominibus, solum sponsa dilectum memorat, quae singulariter intus tolerat aestum amoris (Gilbert de Hoy. Sermon. in Cant. 1. 7 — PL. 184. 16).

Les textes cités à la fin de cette liste, et surtout celui du 67^{me} sermon de S. Bernard, sont particulièrement remarquables.

¹⁾ Cp. serm. 29 de Diversis n. 3: „Nonne quodam modo stultum se fecerat, qui tradidit in mortem animam suam, et tulit peccata multorum, et quae non rapuit, tunc exsolvebat? Nonne ebrius erat vino caritatis, et immemor sui . . . ?“ (PL. 183. 621).

*Amicitia pares aut accipit, aut facit*¹⁾. A l'encontre de la conception thomiste, fondée tout entière sur l'idée de l'*ἀνομοειδὴς φιλία* (v. p. 29), l'amour, tel que le conçoivent nos auteurs, est *égalitaire*; ou plutôt, l'on voit clairement qu'il le serait, s'ils pouvaient suivre jusqu'au bout ce que leur pensée a de proprement original. Il serait égalitaire, parce qu'il serait purement *personnel*; il tend à être purement personnel, parce que d'affirmer que les différences de nature n'existent pas pour l'amour, que les distances perceptibles à l'esprit sont nulles pour le cœur, c'est placer l'une en face de l'autre des „personnes“ dépouillées de tout, sauf de leur propriété de pouvoir être l'origine d'un mouvement d'amour. Ce mouvement même, à la limite, et justement parce que les „natures“ ont disparu, devient absolument inexplicable, et la théorie, poussée à bout, conduit logiquement à l'exclamation absurde qu'un littérateur exalté²⁾ a mise dans la bouche de Saint Augustin (il ne pouvait assurément plus mal choisir³⁾: „Mon Dieu, si j'étais Dieu, et que vous fussiez Augustin, j'aimerais mieux que vous fussiez Dieu, et moi Augustin“⁴⁾).

¹⁾ Cette sentence se lit dans s. Jérôme Comm. in Michaeam l. 2 c. 7 — PL. 25. 1219, qui ajoute: „Ubi inaequalitas est, et alterius eminentia, alterius subiectio, ibi non tam amicitia, quam adulatio est.“ S. Jérôme cite aussi Cicéron, qui avait écrit: „Maximum est in amicitia, superiorem parem esse inferiori“ (Laelius c. 19). Comparez Aelred de Rye, De spirituali amicitia l. III — PL. 195. 692, cp. 667. — Id. Epist. ad Londoniensem Episcopum, ib. 361. — Guillaume d'Auvergne: „Iste amor est in praedicamento relationis equiparantiae, et propter hoc, si fas est dicere, Deo quodam modo vel equiparat eos in quibus est, id est amatores Dei. Amici enim, in quantum amici, pares sunt“ (De Moribus c. IV, p. 208). Cf. ib. 209: „Quos hoc vinculo vinctos teneo, similiter et ipsi me vinctum tenent“ (Il s'agit de Dieu). — L'application à l'amour du Dieu incarné se présentait d'elle-même „quoniam tam copioso munere ipsa redemptio agitur, ut homo Deum valere videatur“ (Acher de Clairvaux [?] De diligendo Deo c. VI — PL. 40. 853).

²⁾ J'ignore le nom de cet auteur. La phrase est souvent citée (p. ex. par Massoulié, op. supra cit., p. 237), mais toujours sans référence.

³⁾ La force égalisatrice de l'amour n'est à aucun égard une notion augustinienne. Augustin comprend toujours son amour comme une soumission de la créature au créateur: les deux termes sont essentiellement le *fruens* et le *fruentum*, et, là même où son lyrisme s'élève le plus haut, jamais l'amour ne l'emporte jusqu'à l'oubli des distances. — Et de même, à parler en général, le Christ n'est pas pour lui l'ami, mais uniquement le médiateur.

⁴⁾ D'autre part, Dieu élève l'homme à sa hauteur; il est donc, pour ainsi dire, en droit d'exiger de lui un amour qui dépasse les forces humaines — Cp.,

Nos auteurs sont, il est vrai, bien loin de ces excès, que j'ai seulement mentionnés pour déceler un principe de leur pensée implicite, principe qui l'empêcha de jamais se développer en un corps de doctrines complètes et liées. Comprendre le rapport logique des idées est ici ce qui nous importe. — Or, il est certain, sans doute, qu'on aurait tort d'isoler leurs exclamations pour en faire des thèses¹⁾; il est certain qu'il y faut voir avant tout des explosions d'une admiration qui se sent pour toujours inférieure à son objet: la raison humaine, quand elle veut dire qu'une chose la surpasse infiniment, est toujours tentée de se nier tout simplement. — Mais il est certain aussi que ces exclamations, ils se plaisaient à les traduire, à les transposer en des „principes“; non contents de constater le fait: *Summus omnium factus est unus omnium*, ils parlaient d'une „loi de l'amour à laquelle Dieu n'échappe pas“, et cette loi, qui, prise à la rigueur, conduirait à des conséquences si étranges, se trouve être en harmonie parfaite avec leurs idées sur l'amour extatique et l'amour destructeur.

§ 2.

SPÉCULATION SYSTÉMATIQUE.

Aussi se trouva-t-il un auteur pour „dédire“ un mystère de la foi, — la Rédemption sanglante, — de cette propriété essentielle de l'amour: l'égalisation de ceux qui s'aiment. Guillaume d'Auvergne s'exprime ainsi qu'il suit, dans son livre *De Causis cur Deus homo*:

Minus diligere et plus diligere, maiorem dilectionem exigere et minorem impendere, iniquitatis est, sicut in aliis donis et beneficiis se habet . . . Amplius: amicitia aequiparantia est in praedicamento relationis: aequiparat enim et adaequat amicos: eodem ergo iure, eadem lege uti debet alter in alterum: igitur quicquid debet alteri alter ratione amicitiae, debent et reliqui illi. Si igitur ratione amicitiae debet genus

chez certains auteurs du XII^e siècle, l'assertion que l'homme *ne peut* aimer autant qu'il *doit* (Guillaume de S. Thierry, *Speculum fidei* PL. 180. 369. — Baudoin du Devon, *Tractatus tertius* PL. 204. 420. — Cp. Gilbert de Hoy, In *Cantica* serm. XIX. 2. — PL. 184. 97. — Richard de S. Victor, *De gradibus caritatis* c. 2. — PL. 196. 1199—1200. — Voir aussi S. Thomas 2^a 2^{ae} q. 27 a. 6.

¹⁾ Surtout si l'on considère les restrictions qu'il leur arrive d'énoncer ailleurs. S. Bernard, In *Cantica* serm. 83. 4, et 67. 8.

humanum Deo, ut moriatur pro illo, debet *eodem iure* hoc ipsuin Deus eidem (op. cit. ch. VII. t. I. p. 562).

On remarquera que ce raisonnement ne fait pas partie d'un discours poétique mais d'un développement raisonné. L'auteur s'objecte à la même page que l'amour de Dieu doit être entièrement différent du nôtre, puisqu'en lui il est essence, et en nous, participation et accident. — Cela prouve seulement, répond-il, que le „flux d'amour“, les „redondances d'amour“, donc les œuvres d'amour, doivent être en Dieu en leur maximum; or la plus grande des œuvres de l'amour (comme l'Évangile l'affirme), c'est „susceptio mortis“. Donc il a fallu que Dieu mourût pour l'amour des hommes.

Cette conception si naïvement anthropomorphique est pleinement dans la logique de la théorie „extatique“ de l'amour.

CHAPITRE IV.

QUATRIÈME CARACTÈRE: L'AMOUR FIN DERNIÈRE.

§ 1.

La conclusion toute naturelle du triomphe de l'amour sur la nature et sur l'esprit, de son triomphe apparent sur Dieu même, c'était l'affirmation de la transcendance, de la pleine suffisance, de l'universelle précellence de l'amour. Il porte avec soi sa justification, sa raison et sa fin.

Is per se sufficit, is per se placet, et propter se. Ipse meritum, ipse praeium est sibi. Amor praeter se non requirit causam, non fructum. Fructus eius, usus eius. Amo, quia amo; amo, ut amem (S. Bernard. Serm. in Cant. 83. 4 — PL. 183. 1183).

Verus amor se ipso contentus est (Id. De diligendo Deo c. 7. n. 17 — PL. 182. 984. cf. la p. 52).

Vide quomodo totum tibi est dilectio, ipsa est electio, ipsa est cursus, ipsa est perventio, ipsa est mansio, ipsa est beatitudo (Hugues de S. Victor, De laude caritatis PL. 176. 973).

Solus igitur amor est quem a nobis Deus exigit... Plenitudo legis est caritas, et legem continet et prophetas, quia quicquid divina lege indicitur, vel interdicitur, ad solum amorem reducit. Solve tri-

butum amoris, et Domino noveris satisfactum (Richard de Saint Victor, *De gradibus Caritatis*. c. III. — PL. 196. 1202)¹⁾.

Amor omni supereminet gratiae . . . Caritas cumulus est, caritas fundamentum . . . Illa in primis, illa in ultimis, illa in intimis: illa inchoat, illa consummat . . . *Media*, inquit, *caritate*. Bene media, quae sic intima est. Plenitudo legis est caritas . . . Amori nihil satis est, nihil minus se ipso. Amor se ipso satiari non potest, et tamen nisi se ipso pasci non potest: ipse sibi dulce satis est pabulum. Amor nil magis vult quam amare. Quam dabit homo commutationem pro amore? quam dabit vel quam accipiet? Nihil gratius amore impenditur, nil dulcius sentitur . . . Vere dulcis amor, et solus dulcis amor; et omnis dulcis amor, sed non est amor ad amorem Christi (Gilbert de Hoy, *Serm. in Cant.* 19, 1. 2 — PL. 184. 96—97).

On reconnaît ici un des plus magnifiques lieux communs de la littérature religieuse au Moyen Âge. Les développements de ce genre s'amorçaient comme d'eux-mêmes sur certains versets de l'Écriture, qu'on citait avec prédilection: *Cant.* 8. 7. — 1 *Cor.* 13. 13. — *Rom.* 13. 10. — *Mat.* 22. 40. — Ils trouvaient aussi des appuis en maintes sentences des Pères, et particulièrement dans le mot célèbre d'Augustin: „Dilige, et quod vis fac.“ In *Ep. Ioannis* 7, 4. 8. — PL. 35. 2033).

Mais on allait nécessairement plus loin que les Pères. L'affirmation d'un certain primat de l'amour, — si l'on peut employer ce terme, — n'était pas seulement plus violente: elle était aussi plus précise. La présence d'une métaphysique de l'amour puissante déjà sur ces esprits, bien qu'encore implicite, faisait ici sentir ses effets, et faisait inconsciemment préjuger à ces écrivains lyriques la solution d'un problème spéculatif fort délicat.

§ 2.

SPÉCULATION SYSTÉMATIQUE. L'ESSENCE DE LA BÉATITUDE: LA POSSESSION PAR L'AMOUR.

Si l'amour se justifie par lui-même, si, comme disait S. Bernard, l'amour „tout seul suffit“, il est donc l'unique nécessaire,

¹⁾ Dans son essai de démonstration de la Trinité (v. p. 63) Richard énonce le principe: „Nihil caritate melius, nihil caritate perfectius“ (*De Trinitate* III. 2), sans s'inquiéter de le prouver autrement que par l'affirmation: „Hoc nos docet ipsa natura, idem ipsum multiplex experientia“ (ib. III. 3). Les raisonnements sur le Saint-Esprit supposent de plus que l'amour est un bien en

il est fin dernière, fin en soi (*propter se colitum*, en langue scolastique). Ce qui équivalait pour les hommes d'alors, à dire que l'amour est la béatitude même, et c'est ce que nous disait précisément Hugues de Saint Victor: „*ipsa est beatitudo*“. — Mais la béatitude n'était pas conçue autrement que comme la „possession du souverain Bien“. *Donc, l'action d'aimer devait être conçue comme une action formellement possédante.* Cette conception, qui est très répandue au XII^e siècle, a eu, si je ne me trompe, une très grande influence sur le développement de la Scolastique. Il ne faut pas chercher la différence essentielle du scotisme et du thomisme ailleurs que dans la notion de possession spirituelle. D'après S. Thomas, percevoir, pour l'intelligence, c'est avoir et être. C'est ce que Scot ou n'a jamais pu comprendre, ou n'a jamais voulu concéder. Esprit profondément logique, il a reconstruit en conséquence toute sa théorie de la connaissance et toute son ontologie. Sur ce point fondamental, il pouvait facilement se croire d'accord avec la tradition patristique et médiévale¹⁾.

Voici d'abord quelques textes des mystiques du XII^e siècle:

Quid autem est absurdius uniri Deo amore, et non beatitudine? Beati enim vere et unice, et singulariter et perfecte beati, qui vere et perfecte amanti te . . . Quid enim est beatum esse, nisi non velle nisi bonum, et omnia habere quaecunque vult? Te igitur velle, et . . . singulariter amare . . . hoc demum est non velle nisi bonum, hoc est habere quaecunque vult omnia: *quia habet te quis, in quantum amat te* (Et plus loin:) Licet . . . nullus sensus cuiuslibet animae vel spiritus te comprehendat, tamen totum te, quantus es, comprehendit amor amantis, qui totum te amat quantus es (Guillaume de S. Thierry, De contemplando Deo c. 8 — PL. 184. 375. 376).

Amare, iam tenere est; etiam assimilari et uniri est. Quidni, cum Deus caritas sit? (Gilbert de Hoy, Sermon in Cant. 8. 6 — PL. 184. 51. Voir cependant ib. 9, 2, 3 la distinction de *tenere* et *teneri*, cp. 13. 6).

Qui amat te, capit te²⁾; et tantum capit, quantum amat, quia ipse amor es, quia caritas es (Aelred de Rye, Speculum caritatis. l. I.

soi, même si on le considère pur, pour ainsi dire, de tout contenu: la *communio* comme telle est un bien, abstraction faite de tous autres biens à communiquer (v. ib. III. 14. VI. 6).

¹⁾ „Ama et propinquabit: ama et habitabit. Dominus in proximo est, nihil solliciti fueritis. Vis videre quam si amaveris tecum sit? *Deus caritas est*“ (Aug. serm. XXI. n 2 — PL. 38. 143).

²⁾ Cp. l'étrange étymologie d'André le Chapelain (qui semble avoir écrit vers 1190): *Dicitur autem amor ab amo verbo, quod significat capere vel capi,*

c. I. — PL. 195. 505. — A la même page, Aelred avait appelé l'amour: locus capax Dei).

Per caritatem apprehendis et frueris. *Deus*, inquit Ioannes apostolus, *caritas est, et qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo*. Qui igitur caritatem habet, Deum habet, Deum possidet, in Deo manet (Hugues de S. Victor, De laude caritatis. PL. 176. 973. cp. 975).

(Deus) si amatur, habetur; si diligitur, gustatur: praesens est dilectioni (Id. de Sacramentis. l. II. p. 13 — PL. 176. 534 — cf. 535 B)¹⁾.

O bone Deus, quem amare edere est... ad hoc ergo cibas, ut esurire facias... amoris namque bona eo minus satiant, quo magis replent. *Implevit bonis: quibus bonis? nolo a me quaeras quae sint bona caritatis; profecto illa esse aestimo de quibus dicitur: Oculis non vidit absque te, quae praeparasti diligentibus te; et alio loco: Oculis non vidit, et auris non audivit, et in cor hominis non ascendit. Audis diligentibus praeparata, ut dilectionis bona fore non ambigas. In hac enim repositae sunt aeternitatis deliciae, et omnis caelestis suavitas* (Richard de S. Victor, De gradibus caritatis. c. II. — PL. 196. 1200)²⁾.

Ecoutons ensuite un auteur plus didactique, qui a vécu au XIII^e siècle, et chez qui l'on rencontre déjà des formules arabisantes, bien que la fluidité de son style rappelle encore l'école de S. Bernard. Guillaume d'Auvergne parle lui aussi de l'amour possédant: loin de critiquer ou d'excuser la métaphore, il la tourne en affirmation systématique. Son langage est du moins très net, quand il restreint l'application du principe à une sorte de possession intentionnelle, de communication sympathique des sentiments; ensuite, des comparaisons lyriques l'emportent, et sa pensée ressemble, pour l'imprécision, à celle des auteurs précédents. Après avoir rappelé, selon la doctrine aréopagitique, que l'aimant devient la chose de l'être aimé, il affirme que la réciproque est vraie:

Nam qui amat, captus est cupidinis vinculis aliumque desiderat suo capere hamo. Sicut enim piscator... ita vero captus amore... totis... nisibus instat duo diversa quodam incorporali vinculo corda unire vel unita semper coniuncta servare (*De amore*, Lib. I c. 3 — Ed. Trojel p. 9).

¹⁾ Ce raisonnement d'une logique si naïve a peut-être sa source dans une phrase de S. Augustin qu'on lit quelques lignes après le passage cité à la note 1 p. 82: *Deus caritas est. Dicturus es mihi: Putas quid est caritas? Caritas est qua diligimus* (loc. cit.).

²⁾ Sur la manière très originale dont Guillaume de S. Thierry conçoit la possession par amour, voir l'appendice II à la fin de cette étude.

Secunda laus et virtus eius est, quia quicquid tetigerit, suum facit amantis, quod multi ignorant . . . bona et mala eorum quos amamus, nostra sunt per communionem quam supra prosecuti sumus . . . Manifestum autem quod quicquid tangit amor noster, nostrum est per modum praedictum. Facillima ergo est nobis acquisitio omnium bonorum, dum solum huius modi tactu ea acquirimus, et nostra facimus . . . Iste amor est velut accipiter rapacissimus, cuius rapacitatem nullum volatile effugit. Bona enim spiritualia . . . volucres sunt . . . Huius modi volatum atque rapacitatem vel ipse Deus haud fugit, aut evadit . . . cum iste accipiter eum consequitur, et comprehendit, et ligatum tradit possessori suo . . . statim cum amaveris, immo quam cito ipsum amas eundem capis et tenes . . . Si vero aliquid quod contra eum (Deum) sit, amet ille (homo), se per vinculum amoris possidendum iam tradidit et tenendum, quem ad modum solet tradi equus vel asinus ei a quo possidendus est (Guillaume d'Auvergne, De moribus c. IV. t. I. pp. 207. 208).

Et plus loin l'auteur fait parler l'amour:

Ego sum fur fidelissimus, atque iustissimus, et innocentissimus, qui omnia bona aliena clam capio, mea facio, ac quaero (acquirō?): amando enim illa, atque inde gaudendo, nescientibus illis quorum sunt, clam illa rapio, mea facio, et acquirō (Id. ib. 209).

Passons enfin aux auteurs classiques du XIII^e siècle. Voici comment s'exprime cet éclectique que fut Albert le Grand, le maître de S. Thomas¹⁾:

¹⁾ S. Thomas nie que l'amour opère formellement la possession réelle. „Coniungere secundum rem non est de ratione caritatis, et ideo potest esse habiti et non habiti“ (Car. a. 2 ad 6 — cp. de Spe a. 1 ad 11, et les articles où il traite des éléments constitutifs de la béatitude). *Posséder, tenir*, c'est, d'après lui, le partage des facultés *appréhensives* dont la principale est l'intelligence: c'est par conséquent l'intelligence dont l'opération nous béatifiera en nous rendant possesseurs de l'Essence divine. — Sans doute il a des affirmations comme: „Notitia in actu est quodam modo ipsum cognitum, et amor in actu est quodam modo ipsum amatum“ (De Anima, a. 12 ad 5 — cp. 1 q. 37 a. 1 etc.), mais il a expliqué très nettement ce qu'il entendait par ces manières de parler. V. 4 CG. 19: „Quod amatur non solum est in intellectu amantis, sed etiam in voluntate ipsius; aliter tamen et aliter. In intellectu enim est secundum similitudinem suae speciei; in voluntate autem amantis est *sicut terminus motus in principio motivo proportionato per convenientiam et proportionem quam habet ad ipsum*; sicut in igne quodam modo est locus sursum, ratione levitatis, secundum quam habet proportionem et convenientiam ad talem locum . . .“ Amatum in voluntate existit ut inclinans et quodam modo impellens intrinsecus amantem in ipsam rem amatam . . .“ (Voir encore Comp. Theol. I. 45 — 1 q. 27 a. 4 — 1^a 2^{ae} q. 16 a. 4, où S. Thomas ajoute „sic habere finem est imperfecte habere ipsum). L'amour ne donne donc pas l'aimé à l'aimant en lui communiquant comme un autre exemplaire de la même essence (ce qui est le cas des intellections *per*

Visio . . . dicit conversionem super præsentiam tantum: comprehensio autem quæ succedit spei, dicit adhaerentiam: sed amor eo quod est vitta stringens et acutum mobile, penetrans amatum, ut dicit Dionysius, dicit inhaerentiam . . . Est enim duplex coniunctio, scilicet per meritum, et per quendam quasi contactum. Per meritum enim omnis virtus coniungit Deo: sed per contactum tripliciter accidit coniunctio, scilicet secundum præsentiam, et hic est cum intellectus attingit rem in sua essentia, sed non necessario tenet et habet eam: unde assimilatur quasi tactui mathematico, in quo ultima tangentia sunt simul tantum. Secunda est quasi per adhaerentiam et tentionem et habere, et hic tactus est eius quod succedit spei, et assimilatur quasi tactui compactorum. Tertia est per inhaerentiam, quando unum quasi ingreditur alterum, et contrahit impressiones et affectiones e natura eius: et hic est tactus amoris, et assimilatur tactui naturali, in quo tangentia agunt et patiuntur ad invicem, et imprimunt sibi mutuo suas proprietates. Et primus modus coniunctionis est ut materialiter dispositio ad fruitionem. Secundus autem et tertius propinque se habent: sed quartus est completivus: et hoc patet ex nomine eius quod est *fructus*, quia hic est gustus dulcedinis quietantis, et gustus ille non elicitur nisi ex interiori-

speciem), ni en lui communiquant l'essence réelle elle-même dans sa totalité (ce qui est le cas de l'intellection *per essentiam*), mais en le soumettant au principe de vie de l'être aimé, en lui ôtant son individualité *privée* pour le constituer partie d'un tout nouveau. Et si l'on peut encore ici parler de *ressemblance*, c'est „secundum quod potentia habet similitudinem ad actum ipsum“ (1^a 2^{ae} q. 27 a. 3): il ne s'agit pas en effet de ressemblance entre deux égaux, et, plus l'amour est amour, plus l'aimant est totalement subordonné à l'aimé et informé par lui (cf. p. 29).

La doctrine de *l'amatum in amante* trouve une application théologique dans la théorie thomiste de la grâce (1 q. 8 a. 3 ad 4 — 1 q. 43 a. 3 — 4 CG. 23. 9). „C'est par l'amour qu'il cause en nous que le Saint Esprit est en nous, et que nous le possédons.“ La grâce, ce principe de nature divine, est tout entière *tendance*, mouvement vers la gloire.

Cette idée d'une sorte de possession par disposition potentielle se retrouve chez certains auteurs du XII^e siècle à propos de l'amour surnaturel. „Non habitus desiderari non posset“ dit Richard de S. Victor (Expl. in Cant. c. I — PL. 196. 411). Et de même S. Bernard, parlant d'avance comme Pascal: „Nemo te quaerere valet, nisi qui prius invenerit“ (De Diligendo Deo VII. 22 — PL. 182. 987). (Cp. encore Guillaume de S. Thierry. PL. 184. 366). Ce n'est pas à la possession définitive, c'est à la disposition potentielle et à la tendance vers l'union réelle qu'elle implique, qu'il faut rapporter certains développements sur la „nature aiguë“ et *pénétrante* de l'amour, qui met „l'objet aimé dans l'aimant“ (Voir Hugues de S. Victor. Exp. in Hierarchiam caelestem. PL. 175. 1037, et Albert le Grand, *De adhaerendo Deo liber.* c. XII (Ed. Borgnet t. XXXVII p. 536) qui est ici tout près de la conception thomiste. Cp. S. Thomas 1^a 2^{ae} q. 28 a. 2.

bus-rei quae sunt de natura et complexione eius quo fruimur⁴ (In 1. d. 1. B. a. 12 ad qdam 1 — Ed. Borgnet t. XXV pp. 29, 30). Cf. in Cael. Hier. l. VI. § 1: (affectio) „immediatius coniungit fini“, et ad 3. (ib. t. XIV. 159).

Pour Albert donc: la possession, chez les êtres spirituels, n'est pas identique à l'intellection (*intellectus attingit rem in sua essentia, sed non necessario tenet et habet eam*), laquelle est une disposition matérielle qui la *précède*; la pénétration d'amour est distincte aussi de la possession: mais elle la *suit*, et la rend plus parfaite; elle est suivie elle-même du quatrième moment, *fructus, gustus dulcedinis quietantis*, qui correspond à la *délectation* des autres scolastiques. Albert ne nous dit pas à quelle puissance de l'âme il attribue le second moment (la possession, *tentio, habere*), ni même s'il l'attribue à une puissance de l'âme.

S. Bonaventure distingue de même *visio, tentio, et fruitio*. Et, tout en pensant que la possession n'est formellement ni intellection (*vision*), ni jouissance, il déclare pourtant que la jouissance, parce qu'elle est union d'amour, est ce qu'il y a de plus unitif.

Fruitio de sui generali ratione dicit amoris unionem, scilicet fruibilis cum fruente... Si quis videt aliquid et habet, nunquam delectatur, nisi amet; aliter tamen requiritur visio quam amor. Nam visio disponit, similiter et tentio, sed amor delicias suggerit. Unde est quasi acumen penetrans, et ideo ei maxime convenit unire et per consequens delectare et quietare; ideo essentialiter, non dispositive est fruitio (1. d. 1. a. 2. q. un., sol. et ad 2).

Le Cardinal Mathieu d'Aquasparta enseigne de même:

Principalis actus voluntatis est amare, qui est alius a desiderio et delectatione... Et hoc actu voluntas pertingit ad finem et consequitur, unitur et adhaeret ei perfectius quam per intellectum... Consecutio vel obtentus summi boni inchoatur in cognitione, sed perficitur in amore (Quaestiones disputatae selectae q. 9. de Cognitione, ad 9. — Quaracchi 1903, pp. 407. 408)¹).

Scot devait dire, avec une plus grande précision technique:

(Dicendum) beatitudinem essentialiter et formaliter consistere in actu voluntatis, quo simpliciter et solum attingitur bonum optimum

¹) Dans cette même question 9, l'auteur décide aussi que le ravissement (raptus) est une élévation de la volonté encore plus que de l'intelligence (Loc. cit. p. 405 — Cp. Grabmann, Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthaeus von Aquasparta. Vienne 1906, pp. 163—172).

cuius fruitione est natura beatificabilis perfecte beata . . . Concedo, actu desiderii, qui est absentis, non assequi finem, sed id evenire per alium actum, qui est amor rei praesentis; hoc enim obiectum beatificum assequitur primo, loquendo de primitate perfectionis, licet per actum intellectus sit aliqualis assecutio prior prioritate generationis . . .

Delectatio sequitur finis assecutionem, nedum primitate generationis, sed étiam perfectionis; sequitur enim actum diligendi finem visum, qui est vere actus elicited voluntatis. Porro, omnino falsum est, voluntatem circa obiectum amabile sibi praesens non elicere actum aliquem, sed solum recipere delectationem et passionem (4 d. 49 q. 4).

Et ailleurs:

Dei beatitudo non consistit in acquisitione finis secundum actum intellectus, sed primario et complete in possessione eiusdem per actum voluntatis . . . (operatio voluntatis est) adductiva formaliter possessionis summi boni (4 d. 49 q. 3).

On remarquera combien un pareil aboutissement est étrange, après qu'on a entendu les partisans de la conception „extatique" proclamer l'amour essentiellement mortifiant et destructeur. — Cet aboutissement était pourtant nécessaire, car, si l'on concevait l'amour comme plus fort que toutes les inclinations naturelles, qu'il tyrannisait, — comme on était d'ailleurs scolastique et qu'on ne pouvait se dérober à la croyance en l'harmonieuse finalité de la nature, il fallait bien qu'on attribuât la possession du souverain bien à celle des inclinations de l'âme qui triomphait de toutes les autres. *Vide quomodo totum tibi est dilectio!* En passant du poème au système, en prétendant se prononcer sur l'essence des choses, on devait attribuer *formellement* à l'amour, après le rôle de moyen principal dans l'état de voie, la possession immédiate de la fin dans l'état de terme.

APPENDICE I.

LA POSITION DU PROBLÈME DE L'AMOUR CHEZ LES PREMIERS SCOLASTIQUES.

La question de l'amour naturel des créatures libres ne se pose pas, chez les Sententiaires, avec la même clarté que chez les Scolastiques du XIII^e siècle.

La „charité“ et la „cupidité“ se partagent le monde. Voilà, pour un esprit nourri d'Augustin et encore malhabile à distinguer le domaine de la philosophie d'avec celui du dogme, le point de départ nécessaire, le supposé premier de toute théorie de l'amour ¹⁾. supposé passablement différent du principe néoplatonicien qui proclamait l'appétition de Dieu par toutes choses. Les conséquences suivaient, sinon très rigoureuses, au moins très naturelles. Entre charité et cupidité il y a antithèse absolue. Comme charité et grâce sont deux termes équivalents, et comme *grâce* s'oppose à *nature*, on était tenté, dans la langue courante, d'identifier *nature* et *cupidité*. On regardait celle-ci, toute mauvaise qu'elle était, comme le fruit propre de celle-là, on ne voyait plus qu'une différence confuse entre ces deux termes : amour naturel et amour vicieux. Assurément, l'opposition dont il s'agit n'avait pas, dans

¹⁾ *Pes cordis, dicitur Augustinus, amor est, qui si rectus est, dicitur caritas, si vero curvus, dicitur cupiditas*“ (Guillaume d'Auvergne, *De Moribus* c. 4 t. I p. 207). — Pour les textes d'Augustin qui favorisent la théorie de l'amour naturel, voir Portalié dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, art. *Augustin*, col. 2436, et Jules Martin *S. Augustin* (Collection: *Les grands philosophes*. Paris 1901, pp. 205—206). — Il est certain qu'Augustin, qui sait à l'occasion retrouver dans tous les appétits de la nature des images de l'amour de Dieu, et se rapproche ainsi de Denys et de Thomas, affirme cependant avec prédilection l'antithèse de *caritas* et de *cupiditas*, la discontinuité entre les *fructus* et les *intenda*. L'histoire de sa conversion l'y prédisposait.

l'esprit des chrétiens d'alors, la forme scolastique, nette et provocatrice, qui la fera plus tard condamner chez Baïus ¹⁾, mais on la sentait vaguement adéquate, et partout, dans les sermons, dans les traités ascétiques, les lettres de direction, les effusions personnelles, on caractérisait couramment la grâce comme l'amour de Dieu préféré à soi-même, et la nature comme un égoïsme étroit ²⁾. Entre autres formules de cette pensée léguées à l'âge scolastique par l'âge oratoire, on peut citer celle attribuée à S. Bernard: *Natura semper in se curva est.*

On voit facilement par là comment une idée théologique pouvait faire préjuger la solution philosophique du problème de l'amour. Avant d'être posé, il se trouvait résolu, par la négation de toute affection naturelle qui ne fût pas, au fond, de l'égoïsme.

La question de l'amour naturel des créatures libres me paraît avoir ses origines patristiques dans une phrase d'un traité de Fulgence de Ruspe, attribué par le Moyen Age à S. Augustin.

Superiores vero spiritus . . . et aeternos creavit, et eis facultatem atque intelligentiam cogitandae, cognoscendae, diligendaeque divinitatis inseruit. *Quos tamen ita creavit, ut etiam prae se ipsis illum diligenter, cuius se tales creatos opere cognovissent* (De Fide ad Petrum. n. 31 — PL. 40. 763).

L'auteur parle d'amour *initial*; on ne saurait affirmer qu'il parle d'amour *naturel*. Et de même, chez les premiers sententiaires, deux questions semblent coïncider, que la scolastique postérieure (V. S. Thomas 3 d. 29 q. 1 a. 3) distinguera avec soin. „L'ange (ou l'homme) a-t-il été créé dans l'état d'amour surnaturel, dans l'état de grâce?“ „L'ange (ou l'homme) a-t-il, dès son premier instant, aimé Dieu, et aimé Dieu plus que soi-même?“ — Si vraiment les deux questions n'en font qu'une, l'amour naturel de Dieu est impossible, et il n'y a pas de milieu entre *caritas* et *cupiditas*. Mais alors, que deviendra la théologie

¹⁾ Omnis amor creaturae rationalis aut vitiosa est cupiditas, qua mundus diligitur, quae a Joanne prohibetur, aut laudabilis illa caritas, qua per Spiritum sanctum in corde diffusa Deus amatur (Denzinger, Enchiridion Symbolorum et definitionum. — n. 918. Cp. n. 914, et aussi les propositions analogues du synode de Pistoie, condamnées par Pie VI. Denzinger ib. n. 1386, 1387).

²⁾ Voir le Chap. de l'Imitation de Jésus-Christ: *De diversis motibus naturae et gratiae.* (III, 54)

rationnelle? Comment échapper à cette conclusion, que la nature est *essentiellement* mauvaise? Et si même l'on ne rejetait qu'un amour naturel de Dieu plus que soi-même, comment ne pas faire de la charité gratuite un concept contradictoire? Car on ne voit point comment, dans l'espèce, ce qui est naturellement impossible eût pu être possible surnaturellement, puisqu'il ne s'agirait pas seulement de transformer l'acte en l'élevant, en le rendant méritoire du Ciel, mais bien de faire se déterminer la volonté dans un sens *contraire* à sa nature. On ne pouvait sortir de cette obscurité qu'en élargissant la théorie augustinienne de la grâce, par un retour plus ou moins conscient à la doctrine des Pères grecs: *Nolumus exspoliari, sed supercelestiri*. La notion d'amour naturel était nécessaire. Pierre Lombard et Pierre de Poitiers sont les premiers chez qui la confusion se dissipe.

Hugues de S. Victor, dans son *De sacramentis*, ne touche pas le point précis qui nous occupe (mais des questions connexes. l. I. p. 5 c. 5 et 19 — PL. 176. col. 249, 254). Au contraire, Abélard montre qu'il a parfaitement senti la difficulté, dans son *Dialogue du philosophe, du juif et du chrétien* (PL. 178. 1659). Comment, dit le philosophe au chrétien, comment Dieu a-t-il pu créer bon cet ange rebelle „quem nunquam in veritate vel in dilectione Dei constituisse dicitis? Nullus quippe angelus sive spiritus aut etiam homo a dilectione Dei et vera caritate alienus, bonus recte dicitur, sicut nec malus, quamdiu peccato caret. Si igitur angelus ille neque cum peccato neque cum caritate Dei creatus est, quomodo bonus adhuc angelus vel malus creatus esse dicendus est?“ — Chez les sententiaires qui subirent l'influence d'Abélard, le problème est nettement posé, mais gauchement résolu. Ainsi Roland Bandinelli (Alexandre III) tient que les Anges n'ont pas été créés en charité: „et tamen dicimus, quod boni, mundi et sancti fuerunt creati, non quia virtutem aliquam habent, sed quia nulli vitio penitus subiacebant.“ Il se fait l'objection très sérieuse, qui décidera au XIII^e siècle la victoire de la solution classique: „Sciebat se creaturam esse et creatorem habere, quem sciebat diligendum fore: ergo aut diligebat eum aut non diligebat. Quod si diligebat, caritatem habebat“ et il répond: „A Diabolo ante confirmationem non exigebatur, ut Deum

diligeret^a comme on n'exige pas d'un enfant, avant l'âge de discrétion qu'il fasse des œuvres salutaires. (Die Sentenzen Rolands. Ed. Gietl, Fribourg-en-Brisgau pp. 91, 92, 90, 93). Ce n'est là une réponse que si l'on interprète rigoureusement la comparaison: Roland voudrait alors dire que l'acte d'amour de Dieu était physiquement impossible sans la grâce. C'est aussi, semble-t-il, la pensée d'Ognibene (cité par Gietl, *ibid.* p. 93 n. 17): „Quaeritur etiam, si potuerunt amare (Angeli) sine apposita gratia . . . Ad hoc videndum est, quia gratia omnibus fuit apposita, et per appositionem huius gratiae et bona naturalia poterant converti ad dilectionem Dei et sic pervenire ad visionem eius.“

Les derniers mots excluent l'idée d'un amour purement naturel. — Pierre Lombard, qui accorde aux anges, au moment de leur création, la justice au sens de l'innocence, et leur refuse la justice au sens de l'exercice des vertus (*Sentences* 2 d. 3 n. 6 — PL. 102. 658), indique au moins l'hypothèse d'un pareil amour naturel: „Solet etiam quaeri utrum aliquam Dei vel sui dilectionem invicem habuerint, ut memoriam, intellectum et ingenium, qua Deum et se aliquatenus diligebant, *per quam tamen non merebantur*“ (*ib.* n. 10 — l. c. 660). Mais il pose la question sans la résoudre, et ne la retrouve plus bas que pour l'esquiver¹⁾. — Robert Pulleyn semble concevoir la grâce comme un secours nécessaire dans l'ordre de *l'exercice* (*Sentences* l. II. c. 4 — PL. 186. 720). — Pierre de Poitiers va plus loin que le Lombard: s'il refuse la „vertu“ à l'état d'innocence naturelle (*Sentences* l. II. — PL. 211. 944), il y admet nettement, avec une sorte de grâce non méritoire, un amour naturel de Dieu (*ib.* l. c. 945. 969. 971: „Diligere aequivoce dicitur de naturali dilectione et de caritate . . . Potest enim dici quod tunc tenebatur Adam exhibere patriam Deo, non tamen ideo diligere caritate, sicut et de Angelis dicitur.“ — Voir aussi col. 949. 950. 970, la présence de la notion d'amour naturel dans les objections: „Gratia qua naturaliter

¹⁾ 2 d. 5 n. 4 l. c. 661: les Anges n'avaient pas besoin de la grâce pour cesser d'être mauvais, puisqu'ils ne l'étaient pas, mais pour qu'elle les „aidât“ à aimer Dieu „parfaitement“, „plus que tout“. La pensée reste donc susceptible de plusieurs interprétations.

Deum diligebat...“, „Nemo adeo malus est in via qui non naturaliter Deum diligat...“ etc.). A la difficulté tirée de la science d'Adam („sciebat quod Deus erat constituendus principium et finis cuilibet actioni“ l. c. 970), il répond, plus subtilement que Roland, en distinguant une obligation qui correspond à cette science, et une obligation qui la dépasse. — Il y a pour lui deux espèces de bien moral (l. c. 1037; cf. 944): c'est là la distinction capitale qui permettra de ne pas considérer la grâce comme un prolongement *nécessaire* de la nature, et qui rendra possible une théorie cohérente de l'amour naturel. — Petrus Cantor affirme sans ambages l'amour naturel: „(Adam) innocens adhuc simplex dilectionem naturalem habuit, sed non saporem et flammam caritatis, quam non novit quis nisi per experientiam“ (Verbum abbreviatum. c. 95 de *Caritate* — PL. 205. 273).

Un passage de Rupert de Deutz a été justement signalé par Gietl, à propos de la question qui nous occupe. Il ne paraît pas avoir eu d'influence sur les Sententiaires. Rupert nie que le diable ait jamais eu la charité: son péché consista précisément à la repousser, alors qu'il en avait été créé capable (De glorificatione Trinitatis et processione Spiritus sancti III. 9 — PL. 169, 60—61). Rupert reproduit une pensée de S. Grégoire le Grand (*Moralia* l. 32. c. 23 — PL. 76. 665. 666). — C'est de S. Grégoire aussi que s'inspire Gratien qui, portant d'un doute analogue à celui d'Abélard („Quomodo bona esse potuit, si dilectione prorsus caruit?“), conclut, sans distinguer l'amour naturel et l'amour de grâce, que Lucifer, dès sa création, reçut le don de l'amour de Dieu (Decretum, in dict. ante c. 45. Dist. 2 de Paenitentia. — Cp. S. Grégoire, *Moralia* l. 27. c. 39. — l. c. 438).

Guillaume d'Auxerre n'ose rejeter la notion d'amour naturel, mais il restreint encore sa place. Il avoue que „l'acte d'amour naturel et l'acte de charité appartiennent à la même espèce spécialissime“ (Summa l. II. tr. 1. cap. 6); il insiste sur la convergence, *une fois la grâce donnée*, du véritable intérêt propre et de l'amour de Dieu, mais il refuse d'accorder que, dans l'état naturel, l'Ange ait pu aimer Dieu plus que soi-même d'un véritable amour d'amitié. Et pourtant, dit-il, l'Ange en cela, n'a pas péché. Écartant un double amour involontaire et distinguant un double

amour volontaire, dont l'un est convoitise et l'autre amitié, il accorde que, même dans l'état de nature pure, l'Ange aime Dieu de ce double amour volontaire. Mais, s'il s'agit de l'amour de convoitise, c'est amour ne se distingue pas de l'amour qu'il se porte à soi-même; s'il s'agit de l'amour d'amitié, cet amour est inférieur à celui qu'il se porte à soi-même. La principale considération qui semble avoir décidé Guillaume, et balancé dans son esprit les „objections infinies“ (cap. 4) qu'apportaient les adversaires, est purement théologique: si l'Ange, sans la grâce, peut aimer Dieu plus que lui-même, „*sic iuste et sancte vivit . . . quod est haeresis pelagiana*“. (Ib.) Les opposants au contraire, partaient comme d'un principe de la nécessaire commensuration entre l'intelligence et la volonté: puisque, — tous l'avouaient, — l'Ange, exempt d'erreurs, percevait clairement que Dieu est aimable par dessus toutes choses, comment lui refuser la faculté de l'aimer plus que toutes choses, sans déclarer mauvaise l'inclination *naturelle* de sa volonté? — Guillaume prend le parti de nier, *abstraction faite de toute déchéance, de tout péché d'origine*, la commensuration naturelle: la nature des esprits créés n'est pas mauvaise, mais essentiellement impuissante et incomplète; ce que l'entendement peut naturellement voir, la volonté ne peut naturellement l'accomplir:

Hoc praeceptum *Diliges Dominum ex toto corde*, etc. insitum est in corde hominis quantum ad scientiam, non quantum ad faciendi potestatem, quoniam haec est potestas solius gratiae ut per eam diligat homo Deum plus quam se, et ut levet se supra se . . . Lex docet quid faciendum: gratia dat potestatem . . . Illa dilectio (naturalis) non est iniusta aestimatrix Dei . . . sed non est cuiuslibet rei iusta aestimatrix, quod si esset, esset caritas (ib. cap. 4 et 5).

Avec Guillaume d'Auxerre, parmi les adversaires de l'amour d'amitié naturel, on cite généralement Praepositinus. Albert le Grand, traitant le problème qui nous occupe, appelle leur thèse celle des „antiquiores“.

Cependant ils trouvaient, au milieu même de leurs contemporains, des contradicteurs déterminés. Les affirmations de Guillaume d'Auvergne (évêque de Paris de 1228 à 1249) sont diamétralement opposées à celle de son homonyme d'Auxerre, et s'harmonisent avec une conception toute différente des rapports de la nature et de la grâce, ainsi qu'avec une „physique de

l'amour⁴ plus avancée. Conformément à la nouvelle manière de voir, la grâce ne vient pas combler l'imperfection de la nature en ce sens qu'elle soit un surcroît nécessaire pour que nous puissions vivre *humainement*: elle est bien plutôt une participation à une vie nouvelle supérieure, qui nous déifie, sans que notre nature, rigoureusement parlant, la réclamât. Faisons donc abstraction de la grâce: la nature laissée à elle-même devra former un tout harmonieux, et se montrer capable de produire des œuvres vraiment bonnes, le pouvoir de la volonté devra être proportionné à celui de l'intelligence. Par conséquent, les Anges, et aussi Adam et Eve, „d'amour naturel et dès le commencement aimèrent Dieu plus qu'eux-mêmes, et maintenant encore l'aiment ainsi“ (De Virtutibus cap. 9. t. I. 127 b. D.) (cp. cap. XI. 136 b. F.). Comme l'on peut passer hors de soi par la connaissance, ainsi l'on peut passer hors de soi par l'amour. „*Nec magis est supra naturam, naturam diligere aliud plus quam se, quam naturam aliud cognoscere plus vel melius quam se*“ (128 a. D.). Et, précisant davantage, Guillaume montre que, aimant Dieu en tant qu'il était leur bienfaiteur, ils l'aimaient cependant, en un sens véritable, „pour lui-même“ (129 a. C.). On peut dire que la perception de Dieu comme bienfaiteur est cause de l'amour, il ne s'ensuit pas que les bienfaits soient aimés plus que Dieu. En effet, il ne s'agit point ici de cause finale, et l'on ne saurait invoquer l'axiome: *propter quod unumquodque tale, ipsum magis*. De même que l'odeur des fruits excite l'appétit, et que l'animal n'aime pourtant pas le fruit *pour* son odeur, ainsi, dit Guillaume, „beneficiis . . . creatoris, quasi quibusdam odoribus, sentitur bonitas ipsius necessaria, et salutaris, et ideo illis et per illa diligitur, non autem propter illa“ (128 b. B.)¹⁾. Cet amour de reconnaissance imprègne les

¹⁾ L'idée du „*gratuitum ex parte causae finalis*“ se trouve aussi dans Guillaume d'Auxerre, Summa I. II t. I cap. 4 (avec la comparaison de l'enfant et du précepteur, dont use Guillaume d'Auvergne l. c. 129 a. C.). Elle a été reprise par S. Thomas. Mais l'explication qu'on en tire n'est pas la plus profonde explication thomiste: elle maintient en effet la discontinuité essentielle entre l'amour de soi et l'amour de Dieu, puisque le premier n'est qu'une cause occasionnelle de l'exercice du second. A cause de cela, la marche de la pensée de Guillaume est incertaine: avant de proposer l'explication par la cause finale et la cause occasionnelle, il semble concentrer tout l'essentiel de sa réponse dans l'assertion: „Manifestum . . . est Deum esse incomparabiliter utiliore eis, quam ipsos sibi“ (l. c. 127 a. C.).

autres affections de la créature, et jusqu'à l'amour qu'elle se porte: elle ne s'aime plus que pour Dieu (118 a. D. et b. A.). Il est universel comme la nature et puissant comme elle:

Cum nihil perversum vel habeat, vel doceat, vel operetur natura, utpote velut magisterio creatoris edocta impossible est naturaliter ut aliqua substantia in amore vel dilectione Deo se praeferat, vel etiam aequet (127 a. D.).

Le contraste est frappant avec Guillaume d'Auxerre. Il s'accentue encore, quand on remarque en quel mépris l'évêque de Paris tient cet amour de convoitise que l'autre Guillaume ne voulait pas condamner (Il le déclare „simoniaque“ De Trinitate, c. 21 t. II 2^e partie, p. 26 a. — Cp. de Meritis, t. I p. 311 b. Guillaume d'Auxerre. Summa, l. II tr. 1 cap. 4). A ne lire que les passages que nous venons de citer, on pourrait se croire tout près de S. Thomas. Il n'en est rien pourtant, et les développements du même chapitre sur un certain amour „gratuit“ dont l'idée est visiblement empruntée à Abélard (V. p. 74) font bien voir que, s'il admettait l'existence de moyens termes entre la *caritas* et la *cupiditas*, Guillaume d'Auvergne était loin pourtant d'avoir aperçu, dans la théorie de l'amour naturel, la coïncidence profonde de l'amour de soi et de l'amour de Dieu.

Alexandre de Halès ne s'est guère montré plus capable de dominer le problème; car la puissance qu'il accorde aux forces naturelles de la volonté libre (2 p. q. 31 m. 3), il semble la refuser ailleurs, non seulement à l'appétit qui suit nécessairement l'intellection, mais encore à tout appétit créé que la grâce ne vient pas secourir (2 p. q. 30 m. 1 a. 2 qc. 2 ad 2). — Albert le Grand, dans sa Somme théologique, suit Guillaume d'Auxerre (2 p. q. 14 m. 4 a. 2 — Ed. Borgnet t. 32 p. 198); dans son Commentaire du Lombard et dans la Somme des Créatures, il distingue comme Alexandre la volonté naturelle et la volonté rationnelle (*θέλησις* et *βούλησις* de S. Jean Damascène), et attribue ainsi la faculté naturelle d'aimer Dieu plus que soi-même aux êtres intelligents, mais à eux seuls (In 2 d. 3 a. 18. — t. 27 p. 97. — Summa de Creaturis p. 1. tr. 4 q. 25. — t. 34 pp. 487—489.

APPENDICE II.

L'IDENTIFICATION FORMELLE D'AMOUR ET D'INTELLECTION CHEZ GUILLAUME DE SAINT THIERRY.¹⁾

Guillaume de S. Thierry interprète d'une façon très originale l'antique conception de la possession par l'amour. Lorsque l'amour possède Dieu, il l'identifie formellement à l'intellection.

L'amour du bien absent, d'après lui, est essentiellement imparfait *même comme amour*, on n'aime pas parfaitement sans la jouissance de l'objet aimé. Lorsque l'objet aimé est absent, le mot *désir* semble à Guillaume préférable au mot *amour*. „Vehe-
mens autem voluntas, vel quasi ad absentem, desiderium est; vel affecta circa praesentem amor est, cum amanti id quod amat in intellectu praesto est“ (Exp. 499 C.)²⁾.

D'ailleurs, *posséder* Dieu, dont la nature est spirituelle, c'est le voir, le percevoir par l'esprit. Ainsi ces quatre termes: possession, jouissance, intellection et amour, quand il s'agit des rapports de l'âme avec Dieu, veulent dire la même chose:

Hoc enim ibi est habere vel frui, quod intelligere vel amare (Med. XII. 246 D).

¹⁾ Les différents ouvrages de Guillaume sont désignés, dans les références, ainsi qu'il suit. Aen. = Aenigma Fidei. — Disp. = Disputatio adversus Abaelardum. — Exp. = Expositio super Cantica. — Med. = Meditativae orationes. — Spec. = Speculum Fidei. Les autres titres sont transcrits en toutes lettres. Quand le tome de la Patrologie n'est pas indiqué, on renvoie au tome 180.

²⁾ Voir Exp. 476 A. — 479 A. — 538 A. — 545 A. — 492 D. — Cp. Med. III. 212 B: „Non videtur sibi omnino amare te, nisi fruatur te“ — et surtout Med. XII. 246 A. B. — Ailleurs Guillaume propose d'appeler *affectus* cet amour actuel inséparable de la présence même. — „Sunt enim sibi fide, adsunt amore, vel amore sibi sunt, affectu adsunt“ (Exp. c. 2. 536 B. — Cp. Med. XII. 248). — Au contraire, dans l'Exp. 475 B., l'amour est plutôt „*affectus tendentis vel ambientis*, la *caritas, gaudium fruientis*“.

Autant c'est une affirmation banale au Moyen Age, que la purification du cœur, l'amour de Dieu, sont des conditions nécessaires pour la perception de certaines vérités ¹⁾, autant il est surprenant d'entendre un écrivain d'alors réduire à l'identité *formelle* les deux notions de connaissance et d'appétit. — Sans doute, la psychologie augustinienne qui nie la distinction réelle de l'âme et de ses facultés était moins rebelle à cette idée que ne l'eût été l'aristotélisme thomiste ²⁾: Mais il y a une grande différence entre identifier *réellement* l'intelligence et la volonté avec l'âme, et identifier *quant au concept*, même pour un cas particulier, *l'acte* d'amour et *l'acte* d'intellection.

Guillaume semble avoir puisé son idée dans une homélie de S. Grégoire le Grand ³⁾. Il la reprend souvent, avec une prédilection visible, et la formule en termes très nets:

¹⁾ Guillaume dit comme les autres: „Ubi enim de affectibus agitur, non facile nisi a similiter affectis capitur quod dicitur“ (Exp Praefatio 475).

²⁾ Sur cette identité de l'intelligence, de la volonté et de l'amour avec la substance de l'âme, De Natura corporis et animae l. II 720 B. 721 C. Cp. cependant De Natura et Dignitate amoris c. II — PL. 184. 382 D.

³⁾ Il le cite, par exemple, Disp. c. II. 252 C.: „In huius modi etenim, sicut dicit B. Gregorius, amor ipse intellectus est.“ — S. Grégoire avait écrit: „Dum enim audita supercaelestia amamus, amata iam novimus, quia amor ipse notitia est“ (Hom. 27 in Ev. — PL. 76. 1207). — Je trouve encore, dans un florilège de S. Ambroise recueilli par Guillaume, plusieurs pensées qui ont pu l'inspirer, celle-ci p. ex. „Hoc est enim lumen cognitionis, habere caritatis perfectionem“ (PL. 15. 1914 B), et surtout l'idée du baiser du Verbe identique à une „infusion de connaissance“, à une „transfusion des esprits“: „Osculatur nos Dei Verbum, quando sensum nostrum spiritus cognitionis illuminat . . . Hoc est enim osculum Verbi, lumen scilicet cognitionis sacrae. Osculatur enim nos Deus Verbum quando cor nostrum et ipsum principale nostrum (c'est-à-dire la „mens“ cf. 1911 AB. 1913 A) spiritus divinae cognitionis illuminat . . . Osculum est enim quo invicem amantes sibi adhaerent . . . Per hoc osculum adhaeret anima Dei Verbo, quod sibi spiritus transfunditur osculantis: sicut etiam hi qui se osculantur, non sunt labiorum praelibatione contenti, sed spiritum suum sibi invicem videntur infundere“ (PL. 15. 1855). — Enfin une troisième source de Guillaume a pu être son ami S. Bernard. V. le Sermon de *l'osculum* (In Cant. serm. 8 n. 6, 9 et cp. la Commentatio ex Bernardo qu'on attribue à Guillaume avec quelque vraisemblance PL. 184. 413 BC. 412 C. 413 A. 430 C.), et aussi Sermon 10 de diversis: „Ea (anima est) sine sensu, quae necdum habet dilectionem. Est ergo animae vita, veritas; sensus, caritas“ (PL. 183. 567). Ici *sensus* signifie la vie sensitive, et s'oppose à *vita*, au sens de vie végétative; mais, dans la suite du sermon, S. Bernard compare cinq sortes

Deus est idipsum, quod cogitare et amare idipsum est (Spec. 394 D.).

Cognitio vero Sponsae ad Sponsum et amor idem est; quoniam in hac re amor ipse intellectus est (Exp. c. 1. 491 D.).

Vehemens autem voluntas, vel quasi ad absentem, desiderium est; vel affecta circa praesentem amor est, cum amanti id quod amat in intellectu praesto est. Amor quippe Dei ipse intellectus eius est: qui non nisi amatus intelligitur, nec nisi intellectus amatur, et utique tantum intelligitur quantum amatur, tantumque amatur, quantum intelligitur (ib. 499 C.).

Cum veneris in divitiis plenitudinis tuae et deliciis bonitatis tuae in pauperem tuum, et ostendere coeperis ei certa experientia in conscientia sua, quam vere Deus caritas es, quamque sit unum Deus et amor suus, gaudium in Spiritu sancto, et Spiritus sanctus, suavitas amandi et initium fruendi, amor ipse et intellectus eius . . . (ib. c. II. 524 D.)¹⁾.

A.
*Première
explication.*

Lorsqu'il s'explique plus longuement, il enseigne que l'âme ne peut atteindre Dieu que par une sorte de transformation qui la rende déiforme, et fait appel, pour l'expliquer, à la théorie psychologique de la sensation:

Numquid homo videt Deum sicut Filium Pater, vel Patrem Filius: quibus, sicut dictum est, alium alii videre, hoc est non esse aliud et aliud, sed unum Deum? Sic omnino, sed non per omnem modum. Quod ut aliquantum nobis dilucidius pateat, de visu et naturali eius potentia videndum est, quid habeat physicus intellectus. Omnis sensus corporeus, ut sensus sit et sentiat, oportet ut quadam sensibili affectione aliquo modo mutetur in id

d'amour aux cinq sens (idée qui a été reprise par Guillaume, De Natura et Dignitate amoris c. 7 — PL. 184. 391).

Il est remarquable que dans l'opuscule de Richard de S. Victor, De quatuor gradibus violentae caritatis (PL. 196. 1207—1224), les quatre „degrés d'amour“ sont en réalité quatre stades de la contemplation.

¹⁾ Un grand nombre de mentions fugitives, si elles n'éclairent pas la théorie, montrent du moins que l'idée était familière à l'auteur, et qu'on ne se trompe pas en y voyant autre chose qu'une figure de langage. V. Disp. c. 7: „ipse ei amor intellectus est, qui sensum Christi habet“ (272 B. cp. 273 A et B. — Spec. 372 B. 373 A. 382 D. 387 C. 395 D. 396 C.) — Exp. 492 D. „Amor vero fruentis totus in luce est quia fructio ipsa lux amantis est“ etc.

quod sentit: visus scilicet in hoc quod ei fit visibile, auditus in audibile, sicque de reliquis. Alioqui, nec sentit nec sensus est. Nisi enim, rem sensam sensu rationi renuntiante, anima sentientis quadam sui transformatione mutetur in rem vel rei qualitatem quae sentitur, nec sensus est, nec sentire potest ¹⁾. Ideoque si sentit, amore qui sensus suus est, Deum bonum, et amat quia bonum: non hoc potest, nisi bono ipsi affectu communicans, et ipsa bona efficiatur... Sensus enim animae amor est: per hunc, sive cum mulcetur sive cum offenditur, sentit quicquid sentit. Cum per hunc in aliquid anima extenditur, quadam sui transformatione in id quod amat transmutatur: non quod idem sit in natura, sed affectu rei amatae conformatur, utpote non bonum aliquem amare potest, quia bonus est, nisi et ipsa in ipso bono bona efficiatur (Med. III. 213. A--C.).

Ce premier passage identifie *amor* et *sensus animae*: *per hunc*, dit l'auteur, *sentit quicquid sentit*. L'amour et la perception, dans l'âme humaine, devraient donc toujours être identiques. Mais d'autres explications restreignent cette identité au cas où l'on perçoit Dieu.

B.
Seconde
explication.

Amat enim, et amor suus sensus suus est, quo sentit eum quem sentit, et quodam modo transformatur in id quod sentit; non enim eum sentit, nisi in eum transformetur, hoc est nisi ipse in ipsa, et ipsa in ipso sit. -- Etenim, sicut se habet sensus exterior corporis ad corpora et corporalia, sic est interior ad similia sibi, id est rationabilia ac divina, vel spiritualia.

Interior vero animae sensus, intellectus eius est. Maior tamen et dignior sensus eius, et purior intellectus, amor est si fuerit ipse purus. Hoc enim sensu ipse Creator a creatura sentitur, intellectu intelligitur quantum sentiri vel intelligi potest a creatura Deus. Sensus enim vel anima hominis cum se movet ad sentiendum sentiendo mutatur in id quod sentit... Sic mens pro sensu habet intellectum, eo sentit quicquid sentit. Cum sentit rationabilia, ratio in ea progreditur: quæ renuntiante, mens in ea transformatur, et fit intellectus. In eis vero quae sunt ad Deum,

¹⁾ Sur la manière dont Guillaume comprend l'immutation dans la sensation, v. encore *De natura corporis et animae* l. I. 706 - 707.

sensus mentis amor est: ipso sentit quicquid de Deo secundum spiritum vitae sentit“¹⁾ (Spec: 390 D. 391 A.).

La restriction des derniers mots cités est parfaitement claire. L'amour est ici conçu par Guillaume comme la faculté propre du divin, comme *le sens de Dieu*, et cette manière de voir est en parfaite conformité avec la doctrine de ses autres ouvrages²⁾.

Cependant, la restriction n'est pas encore suffisante: puisque, l'expérience le montre, on peut penser à Dieu sans l'aimer, tout rapport de l'âme à Dieu n'est pas identiquement une relation d'amour. Guillaume le remarque encore dans le *Speculum fidei*.

Nimirum Deus est id ipsum, quod cogitare et amare id ipsum est. Ipsum dico, non de ipso. De ipso enim multi cogitant, qui non amant, ipsum autem nemo cogitat et non amat (Spec. 394. 395).

Ce n'est donc pas en toute connaissance de Dieu, c'est en une perception plus intime, en une connaissance affectueuse spéciale que convergent l'amour et l'intellection. Guillaume en distingue deux formes, la forme imparfaite et la parfaite.

La forme parfaite est celle du ciel, et c'est elle qui s'appelle proprement connaissance d'amour. Pourquoi est-elle formellement amour et formellement intellection? Parce qu'elle fait atteindre Dieu „sicut ipse cognoscit semet ipsum“. Or la mutuelle connaissance du Père et du Fils est identique à leur commune volonté, à leur commun amour, c'est-à-dire au Saint-Esprit, qui est Dieu. C'est donc dans la simplicité de l'essence divine, qu'il faut chercher la raison de l'identité d'amour et d'intellection chez les élus qui voient Dieu tel qu'il est.

Et si, par grâce, sur la terre, l'homme expérimente parfois une certaine union avec son Dieu où l'amour et l'intellection coïncident, cette „connaissance de foi“, forme imparfaite de la connaissance d'amour, doit s'expliquer comme une impression moins forte du même Esprit saint, comme une imitation de la vraie connaissance d'amour, celle de la gloire.

¹⁾ Cp. Exp. c. 1. 506 A: „In visione Dei, ubi solus amor operatur, nullo alio sensu cooperante.“

²⁾ V. PL. 184. 366. 378. 390. Ailleurs (PL. 180. 506, Spec. ib. 391), Guillaume, parlant du rôle de l'amour dans les expériences autres que celles qui ont Dieu pour objet, n'en fait qu'un auxiliaire puissant de la perception.

La forme parfaite est ainsi décrite par Guillaume :

Ea vero cognitio quae mutua est Patris et Filii, ipsa est unitas amborum, qui est Spiritus sanctus . . . Hac vero cognitione „nemo novit Patrem, nisi Filius; et nemo novit Filium, nisi Pater vel cui ipsi voluerint revelare . . .“ Aliquibus ergo revelant, scilicet quibus volunt, quibus innotescunt, hoc est, quibus largiuntur Spiritum sanctum, qui communis notitia, vel communis voluntas est amborum . . . Quibus ergo revelat Pater et Filius, hi cognoscunt, sicut Pater et Filius se cognoscunt, quia habent in semel-ipsis unitatem amborum, et voluntatem vel amorem, quod totum Spiritus sanctus est (ib. 393). Cp. Aen. 399 C.

De la forme imparfaite il parle en ces termes :

Non quod sit similitudo aliqua phantasmatis, sed aliquis affectus pietatis: qui, ex fidei forma conceptus et commendatus memoriae, quoties redit ad experientiam recordantis, suaviter afficit conscientiam cogitantis (392—393).

Voilà, semble-t-il, l'essence de la pensée de Guillaume sur la connaissance d'amour; voilà les trois formes de cette pensée que l'analyse peut distinguer. Les paroles de l'auteur ont assez de précision didactique pour qu'on voie bien qu'il y a là tout autre chose qu'une manière oratoire de s'exprimer. Mais sa pensée était encore trop imparfaitement fixée pour qu'il fût toujours d'accord avec lui-même. Aussi, dans les rappels très fréquents de son idée favorite, — allusions fuyantes, descriptions lyriques, explications psychologiques ébauchées, — les détails de son style fourmillent d'illogismes.

Tantôt il semble parler de la vision comme d'une simple condition nécessaire à l'exercice parfait de l'amour :

Quia intellectui deerat lumen suum, amor in fruendo nequaquam poterat invenire gaudium suum (Exp. c. 1. 499 B. — Cp. De Contemplando Deo I. 4 — PL. 184. 369 A.).

D'autres fois, c'est l'amour qui est préparatoire à la vision, laquelle est fin et récompense :

Inchoatur enim hic (visio) . . . ubi amor meretur visionem, cum creditur, speratur ac diligitur, quod non videtur: perficienda

ibi, ubi visio pascet amorem (Aen. 407 A B. --- Cp. Exp. c. 1. 492 D., et c. 2. 526 D.).

D'autres fois, enfin, il semble rapporter l'indistinction de l'intellection et de l'amour, lorsque Dieu s'unit l'âme, à une impuissance de celle-ci à s'analyser, au lieu de l'expliquer par une identification formelle (Ainsi Aen. 433 D. --- Cp. Med. XII. 246 D., Spec. 379 D.).

Pourtant, malgré son imperfection, la théorie ébauchée par Guillaume mérite d'attirer l'attention. Elle est, si l'on peut dire, à l'un des deux pôles de la philosophie de l'amour du Moyen Age. La doctrine thomiste de l'amour est caractérisée par la parfaite conciliation des intérêts des *réalités spirituelles* (le bien de l'homme est identique au bien de Dieu) et par la persistante opposition des *notions formelles* (connaissance et amour sont irréductibles). La doctrine „extatique“, qui aboutissait d'un côté à l'idée du sacrifice, élément essentiel de l'amour, c'est-à-dire qui déclarait inconciliables les intérêts de l'aimant et ceux de l'aimé, en venait, de l'autre côté, à identifier amour et vision, c'est-à-dire amour et béatitude, et ces deux conclusions opposées dérivait d'un principe unique, celui du primat inconditionné de l'amour.

TABLE DES NOMS PROPRES.

- Abélard 4, 45, 54, 59, 60, 62—63,
 71—74. 90, 92, 95.
 Adélard de Bath 15.
 Aelred de Rye 7, 31, 42, 71, 78, 82.
 Albert le Grand 22, 29, 35, 60, 84,
 85, 86, 93, 95.
 Alcher de Clairvaux 41, 78.
 Alexandre III 59, 72, 90, 91, 92.
 Alexandre de Halès 56, 60, 61, 65,
 75, 76, 95.
 Ambroise 42, 70, 97.
 André le Chapelain 8, 82.
 Aristote 2, 3, 6, 7, 10, 18, 23—29,
 32, 35, 39, 40, 69.
 Augustin 2, 30, 35, 36, 37, 41, 60,
 66, 69, 73, 78, 81, 82, 83, 88.
 Avicenne 34, 40.
 Baïus 89.
 Baudouin du Devon 42, 61, 69, 79.
 Bernard de Clairvaux 3, 4, 5, 6, 30,
 35, 49—55, 57, 61, 67, 71, 76, 77,
 79, 80, 81, 83, 85, 89, 97.
 Billuart 18.
 Bonaventure 60, 61, 55, 86.
 Bossuet 45, 48, 72.
 Cicéron 31, 78.
 Coconnier 24, 25.
 Denys l'Aréopagite (Pseudo-) 3, 4, 33,
 37, 63, 88.
 Denzinger 23, 89.
 Dublanchy 45.
 Fénelon 23, 52, 72.
 François d'Assise 68.
 Fulgence de Ruspe 89.
 Gietl 92.
 Gilbert de Hoy 61, 66, 68, 69, 76, 77,
 79, 81, 82.
 Gonet 18.
 Grabmann 86.
 Gratien 92.
 Grégoire le Grand 58, 59, 92, 97.
 Grégoire de Nazianze 30.
 Guillaume d'Auvergne 57, 59, 60, 61,
 67, 71, 74, 75, 78, 79, 80, 83, 84,
 93—95.
 Guillaume d'Auxerre 10, 11, 60, 65,
 92, 93, 94, 95.
 Guillaume de S. Thierry 7, 37—39,
 42, 59, 65, 66, 71, 79, 82, 83, 85,
 96—102.
 Hermann l'Allemand 7, 24.
 Hildefonse 58.
 Hugues de S. Victor 3, 4, 6, 42, 43—49,
 66, 67, 72, 73, 74, 80, 82, 83, 85, 90.
 Innocent III 67.
 Jean Damascène 95.
 Jérôme 62, 78.
 Julianus Pomerius 2, 70.
 Juvenalis Annaniensis 37.
 Lambin (Denys) 25.
 Mabillon 50.
 Martin (Jules) 41, 88.
 Massoulié 18, 78.
 Mathieu d'Aquasparta 86.
 Mazzella 18.
 Mehren 34, 40.
 Mignon 45.
 Molinos 23.
 Ognibene 91.
 Pascal 85.
 Paschase Radbert 36, 59.
 Paulin de Fréjus 30.
 Pie VI 89.
 Pierre de Blois 31, 60, 65.

Pierre Cantor 92.	Robert Pulleyn 91.
Pierre Lombard 90, 91.	Roland Bandinelli. Voir Alexandre III.
Pierre de Poitiers 57, 61, 90, 91.	Rupert de Deutz 92.
Platon 13, 24, 29.	Scot (Jean Duns) 12, 82, 86.
Plotin 32, 65.	Scot Eriugène 30, 33.
Porphyre 12.	Seeberg 63.
Portalié 88.	Suarez 18.
Praepositinus 93.	Thomas d'Aquin 3, 5, 6, 7—56, 57,
Proclos 32.	59, 60, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 79,
Prosper. Voir Julianus Pomerius.	82, 84, 89, 95.
Raban Maur 60.	Thomas a Kempis 89.
Régnon (de) 56, 61, 63.	Uccelli 8.
Richard de S. Victor 41, 42, 56, 61,	
63—65, 67, 76, 79, 81, 83, 85, 98.	



Vu, le 28 octobre 1907.

Le Doyen de la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris,

A. CROISSET.

Vu et permis d'imprimer.

Le Vice-Recteur de l'Académie de Paris,

L. LIARD.

